

رحال بوبريك

زمن القبيلة

السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي

زمن القبيلة

السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي

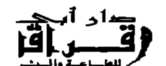
رحال بوبريك

زمن القبيلة

السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي



الكتاب : زمن القبيلة
السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي
المؤلف : رحال بوبريك
rahal.boubrik@gmail.com
الطبعة : الأولى 2012
الإيداع القانوني : 2012MO0172
ردمك : 978-9954-30-734-2
الرقم التسلسلي : 1587-2028
جميع الحقوق محفوظة للمؤلف
الطباعة والإخراج الفني :
دار أبي رقراق للطباعة والنشر



10، شارع العلويين رقم 3 حسان – الرباط
الهاتف : 0537207583 الفاكس: 0537207589

سلسلة دراسات صحراوية

تحت إشراف رحال بوبريك

صدر منها :

- Vincent Monteil, Essai sur le chameau au Sahara Occidental, présentation A. Joumnai (réédition), 2010
- Vincent Monteil et Charles Sauvage, Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental : de l'Arganier au Karité, Vol 1 (réédition), 2010
- Vincent Monteil, Contribution à l'étude de la flore du Sahara Occidental : de l'arganier au karité. Vol. 2 (réédition), 2010
- Vincent Monteil, Contribution à l'étude de la faune du Sahara Occidental : du sanglier au phacochère (réédition), 2010
- Savoirs et connaissances maures (collectif), présentation et choix de textes R. Boubrik, 2010
- Harnachement du chameau (collectif), présentation et choix de textes R. Boubrik, 2010
- Homme et dromadaire. Camelin vocabulaire de l'élevage camelin (collectif), présentation et choix de textes R. Boubrik, 2010
- Rahal Boubrik, Entre Dieu et la tribu. Homme de religion et pouvoir politique en Mauritanie, 2011
- F. De la Chapelle, Les Tekna du Sud Marocain, présentation R. Boubrik (réédition), 2011
- البنيات الاجتماعية والاقتصادية بالصحراء، تنسيق عبد الكريم مدون، 2011

فهرس

الباب الثاني

السلطة الدولاتية ومؤسسات السلطة القبلية

الفصل الأول

بين القبيلة ورجال المخزن

الفصل الثاني

نظام القبيلة Ordre tribal ونظام الدولة Ordre étatique

مقدمة

إن مفهوم القبيلة من المفاهيم التي عرفت تعاريف عدة في حقل الأبحاث الانثربولوجية، واستعمل في دراسة مجتمعات مختلفة في مواطنها الجغرافية وفي تاريخها ونمط حياتها وتنظيمها الاجتماعي. فالإفراط في استعمال هذا المفهوم جعله عاما وغامضا وغير دقيق، بل فاقدا حتى لإجرائيته التحليلية. ودون الخوض في تعريفات القبيلة المتعددة، والتي دفعت بأحد أبرز الأنثربولوجيين المعاصرين إلى الحديث عن أزمة مفهوم القبيلة[1]، نختصر في تحديدنا لهذه المؤسسة الاجتماعية بالتعريف الذي يعتبر القبيلة مجموعة بشرية مكونة من قسمات (فخذات وبطون وأعراش...) ومجموعات اجتماعية يجمع بينها رابط القرابة الدموية (سواء أكان حقيقيا أم وهميا) من خلال الانتماء إلى جد مشترك، وهذه العلاقة ليست الرابطة الوحيدة التي تجمع مكونات القبيلة؛ فهي تتأسس أيضا على تعاقد اجتماعي. وفي أية دراسة حول تاريخ القبيلة وبنياتها يجب التمييز بين المنظور السوسيولوجي والمنظور الأيديولوجي لأبناء القبيلة والعوام. يحتل البعد الجغرافي (التراب) أحد محددات القبيلة، لأن رابطة النسب لا تكفي لوحدها، فالمجموعة التي يجمع مكوناتها رابطة اجتماعية (دموية أو تعاقدية) يجب أن تحتل أرضا (تراب)، تمارس عليه سلطتها وتدافع عنه، ويشكل جزء من هويتها، وهذه الأرض لا تحدد فقط طابع عيش الجماعة بل تؤثر بقوة على العلاقات الاجتماعية. فالمحدد الإيكولوجي له دور مهم في البنيات الاجتماعية كما بين ذلك جاك بيرك Jaque Berque في دراسته حول سكساوة بالأطلس الكبير[2].

1- Godelier, M., «Le concept de tribu: crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie», in : Maurice Godelier. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris, 1977.

2- Berque, J., *Les Seksawa. Recherches sur les structures sociales du Haut-Atlas occidental*, Paris, 1954.

ونأخذ هنا بمفهوم التراب بدل مفهوم المجال: «يقوم تعريف التراب على ثلاث خاصيات لا يتوفر عليها المجال. فالمجال عبارة عن وعاء غير متميز، يتم اختراقه، واجتيازه، وتحتله سيولات، وشبكات، وتشكلات قد تنتمي إلى مستويات اقتصادية واجتماعية وغيرها، أما التراب فيكون بصفة مباشرة موضوع سلطة تمارس عليه بشكل من الأشكال الممكنة (فيودالية، أو ملكية، أو جمهورية). والمجال غير محدود (أو لم يتم تحديده بعد)، بينما التراب كيان تم تعيين حدوده بواسطة علامات (مرئية أولا مرئية، مادية أو رمزية، تاريخية أو طبيعية، جاهزة أو موعود بها). والمجال لا تميزه كلمة تمنحه هوية معينة، بصفة شاملة وخصوصية، بينما التراب يعينه اسم»[3]. ولذلك يمكن أن نميز في هذا الإطار بين الأرض الواقعية réel والأرض الإسمية nominatif. فالأولى هي التي تتناسب مع تعريف دانييل نوردمان للتراب والثانية مع المجال.

إضافة للنسب والتراب فإن الاشتراك في قيم وتمثلات ومبادئ وتقاليد وممارسات اجتماعية ونظام رمزي، يعد مكونا في تحديد الوحدة القبلية[4]؛ فلكل قبيلة داخل مجال ثقافي واحد خصوصيات معينة في تقاليد الزواج وقواعده وطقوس وممارسات وأعراف تميزها عن القبائل الأخرى. إذا كانت الهوية الثقافية واللغة مشتركة بين عدة قبائل تتعايش في مجال واحد، فإن القبيلة تنفرد بكونها تمنح المنتسب لها الأرض والنساء والطعام، كما كتب كدولييه[5].

3- Nordman, D., *Frontières de France. De l'espace au territoire XVIe. - XIXe siècle*. Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1998, pp. 516-517.

(الترجمة لعبد الأحد السبتي).

4- للمزيد من المعلومات انظر كتابنا دراسات صحراوية أو الابحاث العديدة حول الموضوع منها المقال السابق الذكر لكودولييه وفي حالة المغرب انظر

Berque, J,. «Qu'est-ce qu'une 'tribu' nord-africaine?» in : Jacques Berque, *Maghreb, histoire et société, Gembloux*, Duculot, 1974, p. 22-34.

5- Godelier, M., «À propos des concepts de tribu, ethnie et État. Formes et fonctions du pouvoir politique», in Hosham Dawod, ed., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*. Paris, Armand Colin, p. 291.

وإذا كان هناك اختلاف في تعاريف الباحثين حسب مجال دراستهم وخصوصية المجموعات المدروسة، فإن اتفاقا أصبح سائدا بنبذ فكرة اعتبار القبيلة مرحلة من تطور الإنسانية، وهي الأطروحة التي دافعت عنها النظرية التطورية في القرن التاسع عشر مع لويس موركان Lewis Henry Morgan [6]، وظلت لصيقة بالقبيلة في الدراسات الأنثروبولوجية الأولى والتي مازالت ترسباتها في الرؤى والتمثلات السلبية حول القبيلة.

وعيا منا أنه لايمكن فهم طبيعة السلطة داخل المجتمع إلا على المدى الزمني الطويل la longue durée، فإننا انكببنا في هذا الكتاب على محاولة فهم التنظيم الاجتماعي والسياسي في المجتمع الصحراوي عبر صيرورته التاريخية.

رغم أن الدولة –الأمة Etat-Nation منذ نشأتها كانت تهدف إلى تقويض البنيات التقليدية، أو ترويضها، فإن هذه البنيات بما فيها القبيلة لم تمت حتى وإن تم إعلان تشييعها بسرعة. فهي إما تأقلمت مع نظام الدولة الجديد أو كبتت وبقت فاعلة في الخفاء. ويقوم بتفعيلها أحيانا الفاعلون السياسيون والاجتماعيون خدمة لمصالحهم سواء في مواجهة الدولة أو في خدمتها كما تقوم الدولة نفسها أحيانا بإعادة إحياء القبيلة واستعمالها أداة في وجه معارضيها أو ضد أي تغيير في غير صالحها.

تنكب دراستنا على أشكال وأنماط فعل القبيلة كمؤسسة اجتماعية وسياسية وإشكالية السلطة السياسية في المجتمع القبلي التقليدي الصحراوي؛ فمن أجل فهم الواقع الحالي للقبيلة وجب التمكن المعرفي من فاعليتها ماضيا. ذلك أن جل المناطق التي طالها الاستقرار والتمدن في النصف الثاني من القرن العشرين شهدت ضعف القبيلة كبناء عام. إلا أن ذلك لم يمنع

6- MORGAN L., H., *La société archaïque*, Tra. H. Jaouiche, Anthropos, Paris, 1971.

من ديمومة التضامن القرابي على مستويات أدنى من قسمات القبيلة. مع العلم أنه ومقابل الرؤية التي ترى في كل ما هو قبلي بعدا ماضويا سلبيا، لا يرى بعض الأنثروبولوجيين في ديمومة القبيلة نوعا من التقليدية والمحافظة بل ينظر إلى هذه الديمومة من زاوية التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ فنجاعة القبيلة ومطاطيتها يجعلها أكثر آنية وتأقلما مع التغيرات. ومن الباحثين من يعتبر أن الديمقراطية القبلية يمكن أن تحل محل الديمقراطية الغربية. وفي تقديم الأنثروبولوجي بيير بونت Bonte Pierre لكتاب «القرابة والسياسة بموريتانيا»[7] يذهب بعيدا حين يتساءل عن أصول الديمقراطية الغربية التي توجد جذورها في اليونان القديمة أي في مجتمع قبلي تراتبي وعبودي. ويرى أن القبيلة يمكنها أن تمنح للمخيال السياسي الغربي مرجعيات من أجل بناء نمط ونموذج يتعايش فيه الفرد والمجتمع بانسجام. بل إن بعض الباحثين لم يترددوا في تمجيد المجتمعات القبلية معتبرين إياها مجتمعات ديمقراطية حيث تسود المساواة بين الأفراد والتضامن والتقسيم العادل للثروات وما استمرارها إلا شكل من أشكال مقاومة المجتمع لتسلط الدولة. فبيير كلاستر في كتابه «المجتمع ضد الدولة»[8] يدافع عن هذا الطرح الذي نجد امتدادا له كذلك في كتابات الأنثربولوجيين الذين تبنوا النظرية الانقسامية حيث رأوا في المجتمعات القبلية شكلا من التنظيم الذي ابتدعته هذه المجتمعات في مواجهة عنف الدولة وهيمنتها كما هو الحال بالنسبة لقبائل الأطلس في علاقتها بالمخزن.

إن عملنا هذا يروم تجاوز المعطيات بل المقولات السلبية الجاهزة حول القبيلة دون أن يعني ذلك أنه نوع من الدفاع عنها والدعوة إلى العودة إليها كبديل عن إفلاس نظام الدولة –

7- In Villasante-de Beauvais, M., *Parenté et politique en Mauritanie / essai d'anthropologie historique*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 18.

8- Clastres, P., *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris, 1974.

الأمة، بل هي دراسة انثروبولوجية لفهم آليات اشتغال القبيلة ومؤسساتها السياسة والقضائية ونمط تدبيرها للعنف في ظل غياب سلطة مباشرة لأجهزة الدولة المركزية ماضيا، وكذا الوقوف على تنظيم القبيلة الداخلي في علاقة أفرادها فيما بينهم أو علاقتهم بالخارج.

ولقد ركزنا في الباب الأول على التنظيم القبلي التقليدي بالوقوف على المؤسسات التي كانت تتولى تدبير العنف وتسيير أمور القبيلة (الجماعة) وتناولنا أيضا طبيعة السلطة الفردية (الشيخ والمقدم) داخل المجتمع القبلي. واحتل العرف حيزا مهما من هذا الباب لما يجسده من تعبير عن رغبة الجماعات العشائرية في تنظيم نفسها ونبذ أي جنوح نحو الفوضى داخل المجموعة، دون تغييب أوفاق الحماية السائدة حينئذ في المجتمع الصحراوي (الذبيحة والخاوة...).

في الباب الثاني كان التركيز على المجتمع الصحراوي في ظل الدولة بشكليها : التقليدي (المخزن) أو الاستعمار (الفرنسي والإسباني) والتغيرات التي أحدثتها المراقبة الفعلية لسلطة مركزية لتراب القبيلة وتدبيرها للعنف داخلها بدل المؤسسات التقليدية، خاصة تحت ظل الاستعمار. تمثل المرحلة الاستعمارية منعطفا أساسيا في تاريخ المجتمع الصحراوي نظرا لما شهده من تحول جذري في جوهر السلطة داخله وطبيعة التنظيم القبلي التقليدي عموما. ونود افي الأخير أن نشكر عبد الله هرهار وادريس البوشاري على المراجعة اللغوية.

الباب الأول

زمن القبيلة : آليات التدبير الذاتي للعنف

الفصل الأول

مؤسسات السلطة بين السلطة الجماعية والفردية

1 – الجماعة وآيت اربعين

إن أهم مؤسسات القبيلة في تدبير شؤونها على المستوى الداخلي والخارجي على حد السواء، هي الجماعة. فهي الجهاز التشريعي القضائي الساهر على تنفيذ بنود العرف القانونية وتنظيم شؤون القبيلة والبث في كل أمورها. وتستمد الجماعة شرعيتها من المجموعة التي فوضت لها سلطة تدبير شؤونها التي تتجاوز البعد القانوني العرفي إلى ما هو سياسي، باعتبارها سلطة تنظم شؤون القبيلة. ومؤسسة الجماعة ليست حديثة في التنظيم القبلي بشمال إفريقيا، ففي بداية حركة الموحدين نعثر، في التنظيم الذي وضعه ابن تومرت اسم «أهل الجماعة» و«أهل الخمسين» الذين يملكون السلطة العليا في تدبير شؤون المجتمع. ونظن كما ذهب إلى ذلك ليفي بروفونسال Levi-Provençal، أن ابن تومرت اعتمد على التنظيم الذي كان سائدا في المجتمع القبلي للأطلس الكبير في بداية حركته في التنظيم[1].

ولكي نقرب القارئ من تنظيم الجماعة في المجتمع الصحراوي نتوقف عندما ورد في نص حول جماعة قبيلة الركَيبات بالصحراء: «جوامع المهمات»، وهو نص فريد في المنطقة من حيث أنه يقدم بشكل تفصيلي ظروف وسياق تشكل الجماعة داخل قبيلة في الصحراء من خلال نموذج قبيلة الركَيبات التي انتجعت لمدة في منطقة وادي نون قبل أن تتوسع في اتجاه الجنوب والشرق في الصحراء الأطلنتية، أي من أدرار في شمال موريتانيا الحالية إلى تندوف شرقا. فهو يقدم لنا

1- Levi-Provençal, E., *Documents inédits d'histoire almohade*, Librairie orientaliste, Paris, 1928-48, 51-53).

بشيء من التدقيق كيفية اختيار الجهاز الذي يسير أمور القبيلة في الصحراء. فتحت عنوان «فصل في انتظام الرقيبات»، كتب محمد سالم بن الحبيب، مؤلف النص، ما يلي:

«ذلك أن الرقيبات لما تناسلوا وكثر مالهم انتشروا وصاروا قبائل شتى وناشبتهم أطراف الرماح اجتمعوا وتشاوروا في أمرهم. فاتفق رأيهم أنهم إذا نزل بهم أمر مهم كالخوف يجتمعون في مكان واحد ويختارون رجلا من أعيانهم ويقدمون عليهم رجلا منهم معروفا بالشجاعة والجرأة وحسن الرأي ويكون معه رجال اختارهم من القبيلة. والجماعة يسمونها آيت اربعين. والرجل يسمونه المقدم. ويحدون زواجر على كل أحد فعل أمرا فيه فشل للقبيلة أو خالف الجماعة. ويأتون لعالم ممن له الخبرة بالشريعة ويأمرونه أن يكتب لهم ما توافقوا عليه. ويأخذ المقدم ذلك الكتاب وتبقى منه نسخة عند الكاتب أمانة. والرأي بعد ذلك للمقدم وقومه. والمقدم وقومه مجتمعون أينما كانوا. ولا يذهب واحد منهم إلا بإذنه. وإن فعل واحد منهم شيئا من غير أمره ينصفه المقدم. ولا يطعن [الصحيح هو يضعن] أحد من أحيائهم إلا بأمره. ولا يغيب أحد إلا بأمر ومن خالف ينصفونه. وإذا طرا عليهم خبر من جهة العدو يقف ذلك المقدم.وينادي بأعلى صوته: «يا قوم الصلاح» يكررها ثلاثة مرات، فمن سمع النداء يأتيه مسرعا على أن يجتمع كثير من الرجال، فيتشاورون ويرسلون رسلا إلى من كان منهم بعيدا ويخبرونه وعينا يأتيهم بأخبار العدو، وحرسا يكون على مسافة ثلاثة أيام أو يومين منهم على الجهة التي فيها العدو. ويسمونه الشواف أو الاشواف. وإن افترقوا عند النوم وعند المقيل ينادي مقدمهم عند الصباح: «ياقوم الصلاح» ثلاثا ومن تأخر عن ندائه فعليه إنصاف وهو بيصة [قطعة قماش]. فبعد ذلك يتفرقون في طلب المرعى

للمواشي ويغيب من كان يريد الغيبة، ويكون التواصل دائما بين أحيائهم وهم على حذر مدة الخوف »[2].

إن هذا النص يحبل بالمعلومات الهامة التي قد تقربنا من طبيعة السلطة داخل القبيلة. فما أن تشكلت قبيلة الرقيبات حتى وضعت مسألة التنظيم نفسها على المجموعة القبلية ككيان اجتماعي وسياسي واقتصادي في مجال محدد. ولم يكن لهذا النظام أن يتأسس على استفراد واحتكار للسلطة، فالأمور تمت بالتشاور على اختيار «المقدم». كما أن هذا الأخير ليس مفروضا من الخارج أو فرض نفسه بقوة السلاح، بل كان بتراض بين الأطرف. أضف إلى أن شروط اختياره خضعت لمعايير مرتبطة بشخصيته بالدرجة الأولى، التي يدخل فيها كذلك عامل القرابة والجاه والحظوة والكارزما الشخصية.وبعد اختياره لا ينفرد بالسلطة، فالقرارات تؤخذ بتشاور مع جماعة آيت اربعين. فالسلطة تظل بيد الجماعة، أي جماعية، رغم أن المقدم له صلاحيات معينة كفرد. وتتجلى سلطة الجماعة في صلاحيات تنفيذ الأحكام التي قننها العرف، الذي اتفق عليه، وتتلقى التعويضات عن الجرائم والجنح المرتكبة. بالنسبة للركيبات نرى حضور الجماعة كطرف في التعويض الذي يؤديه الجاني: «من افتتن منهم يعطي جذعا للمقدم وقومه أو الجماعة» «ومن جر [جلب] أمرا فيه فشل للقبيلة يعطي حقا لآيت اربعين أو الجماعة» «ومن منع الشريعة لأحد طلبها منه يعطي حقا لآيت اربعين أو الجماعة [...] ومن جفا القاضي يعط حقا لآيت اربعين أو الجماعة إن كان ظالما له»[3]. نجد الأحكام نفسها في النصوص العرفية الأخرى (قبيلتي آيت اوسى ويگوت)، إذ

2- محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، **جوامع المهمات في أمور الرقيبات**، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1992 ص 76-77.

3- نفسه، ص 82.

في كل غرامة مالية أو عينية هناك نصيب خاص بالجماعة، كما أن «عشاء آيت اربعين» متضمن في جل العقوبات. فالمال وغيره الذي يعود للجماعة لا يستفيد منه أفراد الجماعة مباشرة بل يدخر لاستعماله في الصالح العام، أما العشاء فهو المقابل العيني الوحيد الذي تستفيد منه الجماعة مباشرة، وهو ذو بعد رمزي أكثر مما هو مادي؛ فالعشاء بما يمثله من اشتراك في تناول الطعام بين أعضاء الجماعة له معنى في المجتمع؛ فبواسطته تجدد الرابطة الاجتماعية ويعاد بناؤها بعد الخصام. إن الاشتراك في الطعام يوطد العلاقات عل أسس مقدسة، فمن تناولت طعامه «الملح» لا يجوز أن تغدر به.

وإذا كان صاحب «جوامع المهمات» يتحدث عن الجماعة كضرورة فرضها الخوف من مواجهة عدوان خارجي، فإنه كتنظيم يظل ساري المفعول حتى في فترات السلم؛ ففي الصحراء، ونظرا لسيادة جو الحروب أي ما يسمى محليا ب «غزي» بين القبائل، وعدم وجود سلم وأمن دائمين، ظلت كل قبيلة في حالة شبه حرب دائمة؛ فإما أن تستعد لغزو قبائل أخرى أو تكون في حالة استعداد لرد الهجمات الخارجية والدفاع عن مراعي القبيلة وترابها. فحالة الحرب ليست استثناء، بل نكاد نقول بدون مبالغة إنها هي القاعدة. والحرب هنا ليست نتاجا لعدوانية كامنة في البدو ورغبة جامحة تطبع سلوكهم، بل نمط إنتاج قائم بذاته يجلب الثروة عن طريق الغنائم ويضم مجالات رعوية ويدافع عن المجال الاقتصادي الحيوي للقبيلة وترابها، والأهم من ذلك أن الحرب توفر الحماية وتحول دون انقراض الجماعة؛ والاستعداد الدائم للحرب، عكس ما يبدو عليه الأمر، يساعد على السلم؛ فشعور أي قبيلة تريد أن تشن هجوما أو غزوا على قبيلة أخرى أنها ستجد في مواجهتها رجالا مسلحين ومستعدين للمواجهة،

قد يجعلها تتراجع عن مشروعها. إننا أمام حالة استعداد دائم للحرب ولكن في جوهره هو خير ضامن لحالة السلم. وإن توازن القوى بين القبائل في استعدادها وإمكانياتها الحربية هو آلية من آليات التوازن داخل المجتمع الذي تغيب فيه سلطة عليا ملموسة على مستوى الواقع الملموس تلعب دور الرادع لكل أعمال العنف.

إن الجماعة ليست فقط جهازا «تقنيا» يقوم بصياغة القوانين ويسهر على تطبيقها، بل إن لها وظيفة سياسية بالغة الأهمية في مجتمع يعرف غياب سلطة مركزية مباشرة. فهي من المنظور المحلي تحل محل هذه السلطة مما يضفي على دورها أهمية قصوى. فصاحب «جوامع المهمات» يخلص في آخر فصل الأنصاف (العقوبات) إلى نتيجة هي أكبر تعبير في نظرنا عن هذا الدور والوظيفة السياسية التي تحظى بها الجماعة في المجتمع القبلي الصحراوي «والجماعة عندهم [يعني الرقيبات] تقوم مقام الحاكم»[4]؛ ذلك أنها قيادة جماعية تحل محل الفرد الحاكم مما يجعلها تتمتع بشرعية وإجماع وتمثيلية واسعة لمكونات القبيلة. وهذا الموقف المعبر عنه في مقتطف كتاب «جوامع المهمات»، ذو حمولة دينية لأنه جاء على لسان فقيه، نعثر عليه في بعض الوثائق العرفية يرد بلغة مباشرة وبسيطة. ففي وثيقة بين بعض مكونات تكنة نجد أن الجماعة تضع لنفسها وظيفة سلطة المخزن «ومن خرج من هؤلاء فهم عليه كالمخزن يفعلون معه على ما فيه الصلاح»[5]. لقد حل محل عبارة «الحاكم» المجردة، مفهوم المخزن الذي يحيل بوضوح إلى تسمية السلطة المركزية في المغرب. فالجماعة أنيط بها القيام بوظيفة المخزن التقليدية كسلطة عليا في سيادة النظام.

4- نفسه، ص. 83.

5- مجموعة وثائق خاصة بقبائل تكنة بحوزتنا نسخ مصورة. سنشير لها في الإحالات او داخل النص بذكر القبيلة المعنية بالوثيقة، مجموعة وثائق تكنة، آيت ياسين.

في ظل غياب السلطة المركزية، تجد الجماعة تبريرا لمكانتها في النصوص الشرعية الدينية، وهو ما يمكننا من الوقوف على المرجعية الأساسية الواردة في المواقف أعلاه، خاصة الرأي المعبر عنه في «جوامع المهمات» لأن صاحبه لم يكن ببعيد جغرافيا وتكوينا وفكرا عن المجال الذي تبلورت فيه هذه الأفكار، أي المجال البيضاني الموريتاني. فمحمد عبد الرحمان بن السالك العلوي كتب مثلا : «ولقد نص أبو الحسن على أن جماعة المسلمين في البلاد النائية عن السلطان تقوم مقام الجماعة في كل شيء»[6]، وكذلك حماه الله التيشيتي (ت. 1755) الذي يجيب في أحد فتاويه «الجماعة في البلد الذي لا حاكم فيه تقوم مقام الحاكم في الحدود وغيرها»[7] وتبعه في هذا الرأي كل من الشيخ سيدي المختار الكنتي (ت. 1811) وعبد الله ولد الحاج ابراهيم (ت. 1817). فبالنسبة لهؤلاء جميعا جماعة أهل الحل والعقد تقوم مقام الحاكم في تعيين القاضي أو مزاولة تطبيق الأحكام مباشرة بنفسها.

وكان أهل البلد يجمعون على أن الصحراء من وادي نون شمالا إلى نهر السنغال جنوبا هي بلاد سائبة، سواء بالمفهوم الديني أو السياسي للسيبة. والجماعة كانت تسد هذا الفراغ في السلطة في ظل غياب سلطة مباشرة للسلطان؛ ففي مقدمة عرف آيت اوسى تبرر الجماعة تبنيها للعرف بكونها في بلاد سائبة كما تعبر عن ذلك الجملة التالية «في البلاد السائبة كمثل ترابنا»[8]، وهي العبارات نفسها التي نجدها في عرف قبيلة يگوت «اتفقت الجماعة على هذه المصالح والحدود بحيث لا يجوز لأحد منهم

6- يحي بن البراء، ***الفقه والمجتمع والسلطة***، منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، انواكشوط، 1994، ص. 68

7- ورد في كتاب حماه الله ولد السالم، ***المجتمع الأهلي الموريتاني: مدن القوافل (1591-1898)***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، 371.

8- مجموعة وثائق خاصة بقبائل تكنة بحوزتنا نسخ مصورة. سنشير لها في الإحالات بمجموعة وثائق تكنة مع ذكر القبيلة صاحبة الوثيقة. مجموعة وثائق تكنة، آيت اوسى.

العدول عنه بمقتضى السياسة والمصلحة الذي لا يتم أمرهم ولا يلتم شملهم إلا برعايته أو القيام بحدوده في هذه البلاد السائبة التي لا حاكم بها ولا سلطان ارتكابا لأخف الضررين »[9].فكلا النصين العرفيين يعتبر بكل وضوح أن البلاد بلاد سائبة بما يترتب عن ذلك من تبرير لدور الجماعة والعرف في تدبير شؤون القبيلة.

ومن الناحية الشرعية (المذهب المالكي) في ظل غياب السلطان أومن ينوب عنه يحل محله من له سلطة الحل والعقد. والجماعة في هذه الحالة تعتبر نفسها أهل الحل والعقد وتجعل من نفسها سلطة عليا داخل القبيلة، فهي لا تكتسب شرعية اجتماعية وسياسية من خلال اختيارها من طرف مكونات القبيلة فقط، بل لها أيضا شرعية دينية؛ إنها هي القائمة مقام السلطان في المحافظة على أحوال المجتمع من الانحراف والتسيب الاجتماعي والأخلاقي وانتشار الفوضى والمفاسد.

وحتى إن كان مدلول الجماعة التي تقوم مقام الحاكم والقاضي، لدى أكثرية العلماء، يحيل على جماعة أهل الحل والعقد بالمفهوم الديني، أي أهل العلم بالخصوص من قضاة وعدول وأئمة يمارسون غالبا خطة القضاء والإمامة، فإن هذا لا يقصي المدلول الاجتماعي والذي يوسع قاعدة الجماعة إلى الأعيان من أهل الجاه وعلية القوم، كما نلاحظ من خلال عرف مقدمة ديوان آيت اوسى « جماعة آيت اوسى أهل الحل والعقد »[10]، وهي جماعة مكونة من زعماء « زمنيين » وليس دينيين. فإذا كان الأعيان في بعض قبائل الزاوايا يستمدون شرعيتهم من مكانتهم ووظيفتهم الدينية، فإن أعيان القبائل الأخرى يعتمدون على النسب والجاه والشجاعة والكرم

9- مجموعة وثائق تكنة، يكوت، هذه الوثيقة العرفية حصلنا عليها من عائلة لحبيب ولد محمد لحسن (العيون).

10- مجموعة وثائق تكنة، آيت اوسى.

وغيرها من الخصائص التي لا يدخل فيه عامل الدين علما أو شرفا أو وظيفة. فلم تكن الوظائف الدينية هي مصدر الشرعية التي يؤسس عليها أفراد الجماعة القبلية في الصحراء سلطتهم في رد المظالم وسن وتطبيق الأحكام التي تؤمن النظام الداخلي والقيام بمصالح الناس. بل إن سلطة الجماعة المكونة من الأعيان غير الدينيين تكون أكثر نجاعة ومشروعية اجتماعيا وسياسيا لأنها تخضع لمبادئ هي أقرب إلى واقع المجتمع البدوي وممارساته وتمثلاته للقيادة وممارسة السلطة. وسنعود بتفصيل إلى موقف الفقهاء من العرف والجماعة فيما بعد.

سنقوم حاليا بتقديم خطاطة عامة لتشكيل الجماعة وآيت اربعين، التي قد تختلف في بعض تفاصيلها من قبيلة إلى قبيلة لكن تظل إطارا يقربنا من طبيعة ووظيفية هذه المؤسسة المحورية داخل المجتمع القبلي. ونلفت الانتباه منذ البداية أنه ليس من السهل الخروج باستنتاج عام وواضح عن الفرق بين الجماعة وآيت اربعين، وهوما يدل على تداخل الاختصاصات بين الهيئتين. بل إن الجماعة لا تعدو كونها آيت اربعين عند بعض القبائل كما نستنتج من بعض الوثائق التي ترد فيها عبارة «جماعة آيت اربعين».

تتشكل الجماعة في القبيلة من كل الرجال البالغين والقادرين على حمل السلاح أومن أعيان يمثلون كل فخذة من القبيلة. وهم الذين يختارون مجلس آيت اربعين، ونحن هنا نرجح مفهوم اختيار وليس انتخاب. هذا المجلس يسمى عند قبائل مجاورة كآيت باعمران وقبائل سوس «إينفلاس»[11] والذي يعني الأعيان. وآيت اربعين ليس بالضرورة كما يبدو من إسمها تضم أربعين رجلا. فمثلا بالنسبة لقبيلة يگوت كانت كل فخذة تمثل بـ 12 رجلا داخل مجلس آيت اربعين. وقد يتجاوز عدد أعضاء آيت

11- هذا الإسم نجده لدى آيت اوسى كذلك. والجدير بالإشارة ان بعض النساء يحملن هذا الإسم في بعض الاحتفالات الطقوسية التي تجري في قصر آسا.

اربعين لدى بعض القبائل 15 شخصا. وهو أيضا ما نستشفه مما ورد في مقال جان بيير شار Jean-Pierre Charre [12] الذي كتب أنه قبل الاحتلال الفعلي الفرنسي لتراب الركَيبات سنة 1934، كانت تجمعات فركان (الوحدة الترحالية الأولية) لكواسم[13] كثيرة العدد. وقد تصل إلى 200 إلى 300 خيمة. وتستقر الجماعة في الفريگ الكبير والتي تسمى آيت لربعين. وكانت تضم الرجال المعروفين بحكمتهم واستقامتهم. وعددهم يترواح بين 15 فردا كحد أدنى ولا يمكن أن يتجاوز 60 فردا. وينتمي المقدم دائما إلى أهل حميدة ولد محمد من فخذة السلالكة. وبالنسبة لكل فخذة كانت هناك جماعة مصغرة حيث تمثل داخلها كل عائلة. وحين كان كل من الركَيبات الساحل والركَيبات لكواسم يترحلون في مجال واحد كانت آيت اربعين تضم أكثرية من لف لكواسم.

ولم تكن التمثيلية متساوية دائما في الجماعة التي تسهر على تطبيق العرف. فالبنسبة لآيت اوسى، ومن خلال وثيقة « ديوان آيت اوسى » يمثل بعض الفخدات كانفاليس فردان بينما آيت وعبان فهي ممثلة بعشرة من الأعيان. كما أننا نرى أنه إذا كانت اد أومليل (لف آيت اوسى) ممثلة بكل فخداتها فإنه بالنسبة لإدوكنيت (لف آيت اوسى) نجد غياب تمثيلية بعض فخذاتها، فهي ممثلة فقط بجواكين واكَوارير. وهو ما يدفعنا إلى استنتاج أن بعض الفخذات ذابت في أخرى حين اختيار التمثلية سواء لضعف عددها الديمغرافي أو لضعف دورها ومكانتها داخل القبيلة. فحسب دوفورست De Furst بخصوص عدد أفراد آيت اربعين فإنه غير ثابت: خمسة أو ستة أفراد من كل فخذة[14].

12- Charre, J.-P., « Les Reguibat L'Gouacem. Système juridique et social ». *Revue de géographie alpine*, Année 1966, Volume 54, Numéro 2, p. 343 - 350.

13- (لكواسم لف يشكل إلى جانب الرگيبات الساحل كنفدرالية الركَيبات).

14- De Furst, *Etude sur la tribu des Ait Oussa*, Rapport consigné dans les Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2211 (Poste d'Assa), p. 16.

ولقد أثارت مسألة عدد أعضاء آيت اربعين انتباه الأنثربولوجي الأمريكي دافيد هارت David M. Hart في مقال له يعود إلى سنة 1962 حول قبيلة الركَيبات بالصحراء نشر تحت عنوان «البنية الاجتماعية للرگيبات البدو في الصحراء الغربية»[15]، ولقد عرف دافيد هارت بدراساته حول المغرب: قبائل الريف (آيت ورياغل) وقبائل الجنوب الشرقي (آيت عطا وآيت مرغاد ..). وهذا النص يستحق منا التوقف لأنه ثاني دراسة ذات مقاربة انثربولوجية حول قبائل الصحراء، بعد دراسة الإسباني كارو باروخا Caro Baroja [16] في منتصف الخمسينات. يؤكد هارت أن القبيلة تنقسم إلى رگيبات الكاف (الساحل) ورگيبات القاف (الشرق أو لگواسم)، وفي كل قسمة فخذات. ولكن لا يوجد شيخ موحد لكل القبيلة، فعلى رأس كل قسم (القاف والكاف) شيخ ومع كل واحد منهما مجلس يتكون من عشرين فردا يسمى آيت اربعين، هذا الاسم الذي يرى دافيد هارت بأنه ذات أصول أمازيغية. والذي يترجمه بالانجليزية «the people of the forty» وفي تأويله لهذا المصطلح ينسبه هارت لمؤسسة القبيلة البربرية وتأثر نظام القبيلة بنموذج النظام السياسي القبلي البربري السائد في سوس. فالبنسبة لهارت مصطلح ونظام آيت آربعين لايوجد إلا لدى القبائل المستقرة والفلاحية وليس البدوية التي تمارس الترحال ولا حتى تلك التي تمارس الانتجاع. وهو في هذا الموضوع يحيل على أطروحة روبير مونتان Robert Montagne «البربر والمخزن»، رغم أننا بالرجوع إلى كتاب مونتان لم نجد أي ذكر لحصر مؤسسة آيت اربعين في القبائل المستقرة، أكثر من ذلك فإن دافيد هارت يقولُ إنها غير موجودة لدى قبائل الأطلس

15- Hart, D.- M., «The Social Structure of the Rgībāt Bedouins of the Western Sahara», Middle East Journal, Vol. 16, No. 4 (Autumn, 1962), pp. 515-527.

16- Baroja, J. C., *Estudios saharianos*, Instituto de Estudios Africanos. Madrid, 1955.

الكبير والمتوسط[17] بينما روبير مونتان يقول صراحة « .. عبارة آيت اربعين تعني تقريبا، لدى كل المغرب البربري في الأطلس الكبير الأوسط والأطلس المتوسط والريف، جماعة الأعيان في القبيلة أو في فخذة مستقلة »[18].

يستغرق دافيد هارت في البحث الايتيمولوجي في معنى آيت اربعين مناقشا فكرة مفادها هل تعني آيت اربعين « ناس الأربعين » « people of the forty » أو ناس الناس « people of the people » ؟ ومنطلقا من ملاحظاته حول قبائل الريف التي يعتبر أن ما هو متداول فيها ليس آيت اربعين ولكن عبارة tharbilth, pl. tharb'in، التي تعني الناس أو شعب « people »، فهي تعني نخبة المجتمع وليس لها أي علاقة بآيت اربعين لأنها لا تضم أربعين فردا كما يخلص إلى ذلك دافيد هارت.

ويسترسل هارت في تحليله بالتأكيد على أن آيت اربعين لدى الركَيبات تعني ناس الربعين عكس ما هو سائد في الريف، مبررا ذلك بكون آيت اربعين لدى هذه القبيلة مكونة من أربعين رجلا بينما في الريف هي أقل من ذلك بكثير[19] ليخلص في هذا الباب إلى أن هناك مفارقة كبيرة، إذ كيف لنظام سياسي بربري أن ينطبق على قبائل بدوية ذات نظام سلالي انقسامي[20]. ويخرج باستنتاج مفاده أن كل قبائل الصحراء لها نظام شبيه بنظام الركَيبات، ولكن دون أن يجزم بأن آيت اربعين تتكون فعلا من أربعين فردا أو أقل أو أكثر بالنسبة لكل قبائل الصحراء.

17- Hart, D., M., «The Social Structure of the Rgībāt...», p 524.

18- Montagne, R., *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, F. Alcan, Paris, 1930, p 221.

19- Ibid.

20- Bedouin system of segmentary lineage organization.

نلاحظ هنا ان تطبيق الأطروحة الانقسامية قبل صدور كتاب كلنر الشهير، « صلحاء الاطلس » وهي نظرية يتطبع الدراسات الأنثروبولوجية الأنجلوسكسونية

Gellner, E., *Les saints de l'Atlas*, Bouchêne, Paris, 2003, p. 41.

يطبع دراسة هارت كثير من التناقض، خاصة وأنه لم يقم ببحث ميداني فعلي لدى قبيلة الركيبات بالصحراء، فهو قد أقام في مدينة الطنطان والتقى ببعض أعيان قبيلة الركَيبات في هذه المدينة الذين زودوه بمعلومات حول القبيلة. وسافر أيضا إلى الطرفاية ولكنه لم يتجاوز هذه المنطقة إلى المنطقة التي كانت تحت الاستعمار الاسباني والتي كانت تتواجد فيها القبيلة بكثافة. فما كتبه حول الركَيبات لم يكن بدرجة من الدقة الكافية لنطمئن إلى استنتاجاته، خاصة حين يقوم بالتفريق بين آيت اربعين وآيت اثربعين لدى قبائل الريف والقول إنها مختلفة عن آيت اربعين كما هي سائدة لدى قبائل بربرية أخرى لمجرد أنها لا تضم أربعين رجلا. ولا نتفق معه أيضا في القول بأن آيت اربعين كانت تضم بالفعل أربعين رجلا عند الركَيبات، وهي المعلومة التي أسس عليها أطروحته. فالمخبر الذي أجرى معه المقابلة قال له إنها تضم أربعين رجلا فقط من خلال التسمية وليس الواقع لأنها في الفترة التي أنجز فيها هارت بحثه (بداية الستينات) لم تعد آيت اربعين موجودة فعليا على مستوى كل الركَيبات. فحين نسأل الشيوخ يقولون تلقائيا إن آيت اربعين تضم أربعين رجلا من القبيلة، ولكن بعودتنا إلى الوثائق ونصوص العرف يتبين بشكل واضح أنها لم تكن تضم هذا العدد. ولدى القبائل التي درسها روبير مونتان نفسه بالأطلس الكبير يكتب أنها لا تضم أربعين بل قد تضم عشرة أفراد أو خمسة عشر فردا في الأطلس الغربي[21]. ويرى مونتان أن أصل التسمية قد تكون له جذور تاريخيه بكون القبيلة كانت مقسمة إلى « أرباع » وكل ربع ممثل بعشرة رجال في مجلس القبيلة، ويحيل هنا على التجربة الموحدية في بدايتها حين أسس ابن تومرت « مجلس العشرة ».[22] ونظام الربع هذا كان سائدا

21- Montagne R., *Les Berbères et le makhzen...* , 221.
22- Montagne ,R., *Les Berbères et le makhzen...* , 221.

ولكن بنسبة قليلة مقارنة مع نظام الخمس (خمس اخماس) لدى قبائل المغرب، وهذا المجلس كان يحمل أيضا اسم ديوان[23] .

وبعودتنا للوثائق التاريخية، ندرك أن مؤسسة آيت اربعين تمثل في القبائل مجلسا مؤقتا له سلطة تنفيذية. إنها مؤسسة عرفية لا توجد بالنسبة لغرب الصحراء إلا في شمال بلاد البيضان على مستوى التسمية، وفي موريتانيا نجد مقابلا لها في ما يسمى الدعامة أو اركيزة وهي تعني الجماعة، رغم أن هناك قواسم مشتركة كثيرة بين مكونات هذا المجال الممتد من وادي نون إلى نهر السنغال. ويبدو للدارس أن التنظيم السياسي للقبيلة في الساقية الحمراء ووادي نون هو أقرب في هيكلته من التنظيم السائد لدى قبائل الأطلس الكبير والصغير من ذلك القائم في إمارات موريتانيا (الترارزة والبراكنة وأدرار وتكانت) .

يجتمع مجلس آيت اربعين كل مرة وجد فيها أمن القبيلة أمام تهديد عدوان خارجي أو عرضة لصراع داخلي. فأعضاء آيت اربعين ليسوا دائمين. إنهم مكلفون مرحليا بحل المشاكل العالقة واتخاذ القرارات المهمة. ويرأس المجلس مقدم يمثل رئيسا لآيت اربعين وليست له سلطة خاصة. ويقوم هذا المقدم باختيار رجال من آيت اربعين لمساعدته في اتخاذ وتنفيد قرارات المجلس- سنأتي على دور المقدم لاحقا؛ وهذه القرارات تدون ويحتفظ بنسخة منها لدى المقدم أو أحد أعيان القبيلة ونسخة أخرى تبقى عند القاضي أو الفقيه - في حالة وجوده- ويكون مساعدا للمجلس في إصدار الأحكام وتدوينها، ويتكلف عموما بالبث في الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية (زواج، طلاق، إرث . . .) . وتحاول آيت اربعين الترفع عن الانقسامات الداخلية واحتلال موقع محايد يمنحها سلطة ونجاعة ومصداقية .

---

23 - وهذا الاسم يطلق على النص العرفي . مثلا ديوان آيت اوسى .

فلا تناقش قرارات الجماعة ولا تستأنف. فالقوانين تصدر عن الجماعة مما ينزع عنها طابع الفردية ويجعل أعضاء آيت اربعين غير مسؤولين عن تلك الأحكام كأشخاص.

يجتمع مجلس آيت اربعين في مناسبات وفترات محددة من السنة ويجتمع إذا حدث طارئ يتطلب ذلك. إضافة إلى حالة الحرب، يجتمع المجلس في فترات هطول الأمطار وما يصاحبها من حرث وخصوبة للمراعي وبهذه المناسبة يتكفل بتوزيع الأراضي الفلاحية بين أفراد القبيلة ويسهر على تنظيم الاستفادة من الضاية (بركة الماء) وتوزيع واستعمال الماء بين العائلات والحفاظ عليها من التلوث. وفي هذه الفترة أيضا تتجمع مخيمات القبيلة مما يتيح الفرصة لمجلس آيت اربعين بحل النزاعات التي تكون قد نشبت خلال السنة واستعصى حلها على مستوى القسمات الصغرى. كما أن تجمع عدد كبير من الأفراد في هذه المناسبات تصاحبه خصومات ومناوشات، أو تصفية حسابات قديمة، مما يدعي حضور المجلس لضبط سلوك أفراد القبيلة.

وشكلت المواسم الدينية، مثل موسم آسا بالنسبة لقبيلة آيت اوسى، مناسبة لتجمع القبيلة وعقد اجتماع الجماعة السنوي؛ فموسم المولد النبوي المقام بزاوية آسا، هو فرصة لتجمع أعيان القبيلة التي تتكون في غالبيتها من الرحل، للبث في النزاعات التي لم تستطع الجماعات على مستوى الفخذات حلها. إن القبيلة في الصحراء تترحل على شكل وحدات قرابية ترحالية يعتبر لفريگ هو أصغرها ويليه المحصر الذي قد يضم ما بين 100 و200 خيمة وبعدها الحلة التي يفوق 200 خيمة. والتجمع في شكل محصر وحلة يحدث إبان مناسبات مؤقتة أي في فترة الحرب، في «زمن الخوف» الذي يحتم تجمع القبيلة لتفادي الهجمات وتنظيم الدفاع.

إن الترحال في وحدات صغيرة تتكون من عائلات تربطها علاقة قرابية مباشِرة، حتمته الظروف الإيكولوجية واقتصاد الندرة. يظل لفريگ الأفق الاجتماعي للفرد طيلة السنة، فحياته اليومية وممارسته الاجتماعية تجد ميدانها في لفريگ. والتضامن والتكافل يبدأ من الدائرةِ السلالية الأولى التي تتناسب مع الوحدة الترحالية التي هي لفريگ، لأنه هو المجال الرمزي والِاجتماعي للفرد وكيانه الاجتماعي الأول، وينطبق على لفريگ بالنسبة للفرد ما يسميه بيير كلاستر Pierre Clastres التمركز حول الأنا السوسيولوجي égocentrisme sociologique[24] لدى المجموعات الهندية في الأمازون التي كانت بدورها تعيش في وحدات صغيرة. ولاتوجد الفركَان في عزلة واحدة عن الأخرى، فهناك تواصل دائم وعلاقات اقتصادية واجتماعية وتبادل للنساء في إطار الزواج. فمكونات الفركَان التي تستوطن مجالا جغرافيا على امتداد تراب القبيلة هي في الغالب تنتمي إلى عشيرة واحدة. كما أن احتلال المجال يعكس انتظام الوحدات القرابية، ومن ثمة فتراب القبيلة ملكية جماعية تستوطنها المجموعات السلالية التي تشكل القبيلة.

وإذا كان لفريگ باعتباره وحدة ترحالية دنيا تمثل وحدة اقتصادية ورمزية واجتماعية فإن القبيلة هي الوحدة السياسية الموسعة، فهناك تفاعل وتداخل بين العالم الميكرو اجتماعي والماكرو اجتماعي. القبيلة قد تلتئم وتجتمع مرة في السنة كي تحيي طقوس الأجداد أو ما يسمى بطقس «الزيارة»، الذي ما زال يمارس إلى حد الآن[25]. والعيش في وحدة صغيرة (لفريگ)

24- Clastres, P., « Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu », *L'Homme*, tome 7 n°4, 1967, p. 5.

25- إلى حد الآن ما زالت الوحدات القرابية على مستوى الفخذات او القبيلة ككل تقوم بتنظيم «الزيارة» إلى ضريح الجد المؤسس، وتشكل هذه المناسبة فرصة لاجتماع أفراد القبيلة وإحياء روابط القرابة وايضا يوظف لتنظيم امورها السياسية وتحالفاتها الانتخابية وعلاقتها بالدولة ورفع مطالبها لمن يهمه الأمر.

لا يلغي أو يضعف الوعي القبلي. فانتماء الفرد إلى القبيلة يظل مترسخا. إن الاجتماع السنوي بمناسبة دينية أو غيرها يكون في جو احتفالي طقوسي وفرصة خاصة وفريدة. وهي مناسبة خاصة تتجسد فيها وحدة القبيلة السياسية، إنها لحظة السياسة بامتياز، فهي تتجدد فيها تشكيلة جماعة القبيلة وتناقش أمورها السياسية التي تتجاوز لفريگ، ويعاد بناء الرابطة الاجتماعية ويتم تجاوز النزعات وفك ماتبقى من الخلافات التي تراكمت طيلة السنة. فبالنسبة لقبيلة آيت اوسى مثلا تجتمع سنويا في موسم آسا للاحتفال بالمولد النبوي، مما يضفي على اجتماعها هذا طابعا دينيا احتفاليا مقدسات، يساهم في إضفاء هالة وجو استثنائي على تجمع أفراد القبيلة.

وإذا كان آيت اربعين لا تعدو أن تكون مجلسا قد يشكل مؤقتا فإن الجماعة هي جهاز دائم؛ مع العلم أنه عسر علينا في حالات عدة التمييز بين آيت اربعين والجماعة لدى بعض القبائل. فبالنسبة للركيبات لا نلاحظ أي تمييز بين الجماعة وآيت اربعين. ففي «فصل النصاف»، يذكر صاحب «جوامع المهمات» أن الغرامات المادية تعطى دائما لآيت اربعين أو للجماعة، مما يبين أن آيت اربعين ليست مؤسسة دائمة في القبيلة. وهذا ما يؤكد فرضيتنا بكون آيت اربعين لا توجد إلا في الفترات الحاسمة والصعبة من تاريخ القبيلة. فحين تتعرض القبيلة للخطر هنا تستدعي الضرورة تشكيل مجلس لآيت اربعين لقيادة القبيلة في مواجهتها مع الأعداء المفترضين. إذ استرعي انتباهنا في نص «جوامع المهمات» الربط بين تشكيل آيت اربعين وسياق خاص رهين بالخطر الخارجي ؛ فكلما تعرضت قبيلة الركيبات لتهديد خارجي تجتمع لتشكيل آيت اربعين وهذا ما يستشف منه أن هذه المؤسسة لم تكن فاعلة في المرحلة السابقة على التهديد.

ونستحضر هنا عدة أمثلة من النص التاريخي الذي أشرنا إليه سابقا. فإبان أول مواجهة عسكرية للركَيبات مع قبيلة تجاكانت (وهي أول من قاتل معها الرقيبات حسب المؤلف) استنفرت القبيلة وشكلت آيت اربعين. فما أن علمت قبيلة الركَيبات بنبأ قتل أحد رجالها على يد تجاكانت حتى اجتمعت: «فلما بلغ لعامة الرقيبات اجتمعوا وانتدبوا رجلا من أعيانهم وذلك عام أحد عشر من القرن الثالث عشر]... [وجعلوا آيت اربعين وقدموا عليها اضعير بن باب المساوي ثم الميبي»[26]. وهو ما أورده صاحب النص في مكان آخر (انظر أعلاه). وفي حالة الحرب تتكرس سلطة مجلس آيت اربعين. وغالبا ما يعاد تشكيل المجلس في هذه الفترة ويتشكل مجلس للحرب تكون مهمته تحمل مسؤولية الدفاع عن القبيلة إبان الحرب. ويراعى في تشكيلته قدرة أعضائه الشخصية ومؤهلاتهم الحربية : الشجاعة والدهاء والفطنة والخبرة بشؤون الحرب. وتقع على المجلس مسؤولية حماية القبيلة وتنظيم صفوفها وأمنها في مواجهة العدو. لذا فلا يسمح بأي تنقل أو ترحال دون تشاور مع المجلس الذي يقوم بتأمين سلامة الفركان[27] ويضعها تحت حمايته العسكرية في «زمن الخوف». أما في زمن السلم فيناط بالمجلس مهام عدة تدخل كلها في تنظيم شؤون القبيلة وضمان مصالحها، فهو الذي يسهر على حماية مراعي القبيلة وقطعانها وآبارها، وتشكل لهذه الغاية، من طرف المجلس، مجموعات تقوم بشبه دوريات للسهر على السير العادي لشؤون المجموعة القرابية الصغيرة والموسعة.

وإذا كانت جماعة بعض القبائل الصحراوية مثل الركَيبات تجتمع عند الحاجة، فإن الأمر مختلف بالنسبة إلى قبائل أخرى

26- محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، ***جوامع المهمات في أمور الرقيبات***، ص. 83.
27- الفركَان، مفرد. فريگ وهو وحدة ترحالية صغرى.

كآيت اوسي التي تكاد تجتمع بشكل منتظم سنويا، وذلك نظرا لانتظام فرصة تلاقي مجموعات القبيلة إبان موسم المولد بزاوية قصر آسا. كانت القبيلة تجد هذه المناسبة سانحة لتجديد أعضاء الجماعة القبلية إبان هذا الموسم، إذا اقتضى الحال ذلك. فقد كتب القبطان دوفورست شهادة يؤكد من خلالها أنه كل سنة تأتي آيت اوسى إلى موسم «عيد المولود» الذي يقام بزاوية آسا حيث يتم اختيار جماعة القبيلة وآيت اربعين ومقدمها[28].

وفي مجموعة من الوثائق الخاصة بتكنة، نلمس دور الجماعة المحوري في تسيير أمور القبيلة باعتبارها مؤسسة سياسية وقضائية واقتصادية. والجماعة توجد على جميع مستويات القسمات الاجتماعية : الفخدة والقبيلة واللف والكنفدرالية. وقد يرتبط ذلك بمرحلة من تطور القبيلة وعلاقة مكوناتها فيما بينها. فالبنسبة ليگوت مثلا لاحظنا أنه مع دخول الاستعمار الاسباني إلى مجال القبيلة، في أواسط الثلاثينات من القرن الماضي، بدأت كل فخذة تستقل بشيخها وجماعتها، وضعفت سلطة الشيخ الأعلى الذي كان على رأس القبيلة. وهي الحالة نفسها بالنسبة للرگيبات الكواسم، فمنذ وفاة البلال سنة 1910 تفككت الجماعة العامة التي كانت تمثل مختلف فخذات القبيلة، لتصبح لكل فخذة جماعتها التي تتولى تدبير أمورها الداخلية، أما إذا كان النزاع بين فردين ينتميان لفخذتين مختلفتين فإن التحكيم يعود لجماعتي هذين الفردين اللتين تجتمعان خصيصا للبث في مسألة النزاع القائم.

وتعكس الوثائق المطلع عليها هذه المستويات المتعددة لدور الجماعة على مستوى القسمات، فنجد أن بعض الأحكام تعني فقط جماعة فرع من فروع القبيلة وفي وثائق أخرى تمثل القبيلة بل تمثل اللف ككل أي تحالف مجموعة من القبائل بأجمعها :

28- De Furst, op, cit, p. 16.

- «اتفقت جماعة الكرح وآيت سعيد كلاهما ازركيين» (ازرقيين).
- «باتفاق جماعة أل آسة الراحلين والساكنين»؛ و«أمرتني جماعة آيت اوسى». (آيت اوسى)
- «ليعلم الوقوف عليه جماعة يگوت كبيرا وصغيرا بأنهم وافقوا على همهم واصلاحهم» (يگوت).
- «هذا وإن جماعة آيت لحسن عموما وخصوصا اتفقوا على مصلحتهم.» (آيت لحسن).
- «أشهدتني جماعة آيت الجمل عموما وخصوصا» (ازرقيين)
- «وهذا ما اتفقت عليه جماعة تكنة مما صلح شأنها للعمل الصالح» (تكنة).
- «أما بعد فإن جماعة يگوت آيت حمو وآيت سعيد كافة وامزاويك كافة ومن كان معهم من آيت الطالب ومن كان معهم من العبيدات يحذوحذوهم اتفقوا» (يگوت).

وتتكلف الجماعة، إضافة إلى دورها على الصعيد الداخلي، بتسيير شؤون القبيلة في علاقاتها بالقبائل الأخرى: «وبعد فقد اتفقت جماعة آيت اوسى وجماعة يگوت مختلفتين في ملك ارض زيني»[29] ويمثل الجماعة بعض أعضائها أو المقدم «اتفقت كافة جماعة آيت بلا عموما وخصوصا كبيرا وصغيرا وكافة آيت اوسى [. . .] والمقدم من آيت محمد بن احماد بن الكوري الزفاطي، والمقدم من آيت اوسى احمد بن محمد من آل محمد علي الوعباني»[30]. وإذا كنا نلاحظ على المستوى الداخلي لإدارة القبيلة أن الأمر يكون مفوضا كليا للجماعة فإن الجماعة

29- مجموعة وثائق تكنة، آيت اوسى.

30- مجموعة وثائق تكنة، آيت اوسى.

« تفوض »[31] أحيانا أمورها الخارجية لسلطة فردية. ويظهر هذا خصوصا إذا كانت العلاقة الخارجية مع سلطة مركزية كالمخزن أو بعد ذلك السلطة الاستعمارية. هذا مع الإشارة إلى أن بعض القبائل حافظت في تعاملها مع المخزن على دور الجماعة، ففي وثائق مخزنية يتجه السلطان بخطابه إلى جماعة أو لكافة القبيلة وهو ما يدل على غياب قائد مخزني في القبيلة المعنية: « خدامنا كافة قبيلة آيت ياسين »[32] أو « خدامنا الأرضين قبيلة آيت بلا ازوافيط »[33].

فالجماعة مؤسسة فوق الجميع، وتضم أعيان القبيلة وكل من تجرأ على الخروج عن آرائها فهو يعرض نفسه للإقصاء من هذه الجماعة. فأي فرد رفع تحديا في وجهها لن يستطيع أن يكون في مستوى تحمل تبعاته في منجتمع يلعب فيه الوعي الجمعي دورا هاما لما يمثله من إكراه وسلطة معنوية رادعة لكل خروج أو انحراف للفرد عن رأي الجماعة؛ فرفض الفرد الانصياع وتنفيذ حكم الجماعة له عواقب يصعب عليه تحملها أولها سحب الحماية عنه والتبرؤ منه وتركه وحيدا في مواجهة خصومه الذين يصبح من حقهم الانتقام منه وأخذ حقهم بالعنف. إن المجتمع القبلي التقليدي، خاصة في بيئة صحراوية، يتمتع بتماسك كبير بين مكوناته، وهذا التماسك الذي يقوي من العصبية القبلية له انعكاس على الحد من تنامي الفردانية. فالفرد يذوب داخل الجماعة القرابية؛ وهذه تحميه بدورها وتوفر له شروط الأمان والعيش، وبالمقابل يخضع الفرد بشكل إرادي وطوعي لما تلميه الجماعة. ويعتبر هذا الخضوع شيئا طبيعيا. وفي الأخير لابد من التنبيه أن الجماعة تملك سلطة زمنية أي سياسية وليست دينية.

31- كما سنتطرق إلى ذلك في الباب الثاني إنه من الصعب الحديث عن تفويض، لان من بين هؤلاء الافراد من فرض على القبيلة اوخضع في تعيينه شروط تستجيب للمخزن والقوة الاستعمارية اكثر منه اجماع القبيلة عليه.

32- مجموعة وثائق تكنة، آيت ياسين.

33- مجموعة وثائق تكنة، ازروافيط.

2 - السلطة الفردية : الشيخ والمقدم

ظلت الجماعة، عموما في شمال الصحراء الأطلنتية وما يعرف ببلاد الساحل، السلطة العليا داخل القبيلة. وهذه الجماعة تفوض، كما أشرنا، السلطة لزعيم يحمل اسم شيخ أو مقدم، مع أنه هناك تباين بين الوظيفتين حسب القبائل والمناطق؛ فالشيخ له سلطة أكبر من المقدم وكذلك يتميز بكونه يستمر في منصبه غالبا حتى وفاته ويحظى بالتوقير والاحترام وينتمي إلى عائلة ذات جاه ومكانة داخل القبيلة أو الفخذة التي اختارته ويمارس عليها سلطته المباشرة. ويمكن أن نميز بهذا الصدد بين شيخ الفخذة وشيخ القبيلة .فشيخ القبيلة هو الشيخ العام الذي يسمى أيضا « الشيخ الكبير» أو « شيخ الشيوخ ». ولكن السلطة الفعلية المباشرة تكون للشيخ الذي يمثل الفخذة خاصة في القبائل الكبيرة العدد والتي ترتحل على مجالات شاسعة. ويتدخل في هذه الحالة الشيخ الكبير في الشأن الذي يعني مجمل القبيلة.

وتتطابق المعلومات الواردة في الوثائق التي اطلعنا عليها، حول طبيعة السلطة داخل القبيلة ووظيفة الشيخ، مع ما جاء في كتابات بعض الرحالة الغربيين الذين جابوا منطقة الصحراء. ففي أحد أقدم هذه النصوص التي بين أيدينا، والتي يعود لأواخر القرن الثامن عشر لصاحبه سونييه Saugnier نقف عند أحد أسس هذه السلطة. فسونييه كان أسيرا إثر غرق سفينته على الساحل وعاش بين قبائل الصحراء مما مكنه من ملاحظة نمط حياتهم. وقد تحدث في كتابه عن دور المسنين في المجتمع الذين يعتبرهم زعماء chefs. «إن زعماء العشيرة هم دائما الكبار سنا في العائلات aînés، لا يؤثر الاختلاف في الثروة على ذلك. غالبا ما يوجد في عشيرة الرئيس عدة أشخاص أكثر منه غنى ورغم ذلك فإنهم يخضعون له، إنه بصحيح العبارة ملكهم roi : ينظر

بصحبة المسنين في خلافاتهم ويصدر الحكم بدون استئناف. إنه هو الذي يختار المكان الذي تبنى فيه الخيام، لحظة الرحيل وأيضا المكان الذي يجب أن يتوقف فيه. إذا لم تكن المراعي كافية لقطعان كل العشيرة يتفرقون ويقوم الرئيس بتعيين عدة أماكن لمختلف المخيمات، والتي لا تتكون في الغالب إلا من سبع حتى ثمان خيام، حسب خصوبة المكان الذي تصادفه. خيمة الزعيم هي دائما الأكثر علوا، تتوسط الخيام»[34].

إن سلطة الشيخ غير مرتبطة بالمال بل بفئة عمرية (السن) والجاه وقيم أخرى، كما نستنتج أن تدبير أمور العشيرة على المستوى القانوني يظل من شأن الجماعة. فالزعيم ينطق بالحكم لكن باستشارة وبتداول مع الجماعة التي نراها في النص ممثلة بزعماء القسمات الأخرى للعشيرة. هذه الأخيرة تخول له النطق بالحكم لأنه هو رئيسها كما تخول له صلاحيات أخرى في تدبير الحياة اليومية للمخيم كما رأيناها في دور المقدم لدى الركيبات كالرحيل وغيره. إن هذا الرحالة يميز بين طبيعة السلطة لدى بدو الصحراء وجيرانهم في الشمال من سكان الواحات والجبال في جنوب المغرب أو ما يسميه بلاد الجريد biledulgerid[35] المستقرين الذين يصف نظامهم ب «الجمهوري»[36] le gouvernement est républicain حيث يخضعون لرئيس ينتخب كل سنتين.

ولقد أثار انتباهنا في نص سونييه إشارته للفصل في قيادة القبيلة بين زمن السلم وزمن الحرب، وكيف أنه في زمن الحرب تصبح القبيلة في حالة طوارئ وتتغير طبيعة السلطة بتولي زعيم للحرب له صلاحيات واسعة بالمقارنة مع الشيخ أو المقدم زمن

34- Saugnier, M., *Relations de plusieurs voyages à la côte d'Afrique, au Maroc, au Sénégal, à Gorée, à Galam*, [Gueffier jeune, 1791] et Maestricht, J.-P. Roux, Paris, 1792, p. 82.

35- بلاد الجريد عبارة مستعملة في كتب الرحالة تعني سكان الواحات، ففي تونس مثلا بلاد الجريد يطلق على الجنوب حيث تسود الواحات والنخيل.

36- Saugnier, M., p. 107.

السلم. ففي فترة الحرب تختار القبيلة زعيما » ليقودها وتخضع له، وبنهاية الحملة تنتهي سلطته، لأن الرئيس عادة ما يختار من بين الرؤساء »[37]. ونعثر أيضا في هذا النص على المعلومة نفسها الواردة في جوامع المهمات حول تعيين رئيس لقيادة الحرب وتنتهي مدة قيادته بانتهاء هذه الحرب. وهو ما يسمى لدى قبيلة أولاد دليم بالضمين.

هذا الفصل والتمييز ورد أيضا في نص حول قبيلة أزرقيين، للملازم الأول الفرنسي Hubschwerlin كتبه في أواسط ثلاثينات القرن الماضي (1 شتنبر 1934)[38]. هذا الضابط كان مسؤولا عن مركز أو ريورة والتابع لمكتب الشؤون الأهلية بكليميم إبان فترة الحماية الفرنسية. ففي زمن السلم كانت لكل فخذة من الفخذات الثلاثة المكونة للقبيلة (شتوكة والكرح وآيت سعيد) شيخها ولايوجد شيخ عام على رأس القبيلة. فكل فخذة تقودها « خيمة مؤثرة » مما يعني أن لكل فخذة استقلاليتها، بل حتى هذه الفخذات، بحكم الترحال في وحدات « فريك » ما بين 15 و20 خيمة، فإنها قليلا ما تتوفر شروط الاجتماع لكل العائلات المكونة لها. هذا في زمن السلم، أما في زمن الحرب فإن الوضع يتغير وتتسارع الفخذات الثلاثة للتوحد والاجتماع لتصبح هناك قيادة جماعية موحدة تحت سلطة آيت اربعين. فآيت اربعين هي التي يعود لها تحديد عدد المحاربين الذين يشاركون في المعارك وتقوم بتعيين قائد الحرب الذي يسمى « مقدم الشر ». والمقدم يختار من داخل واحدة من الفخذات الثلاثة وفور تعيينه يتولى قيادة الحرب، وتنتهي مهامه بانتهاء الحرب. والمثير أنه إبان فترة مزاولته لسلطته يقرر العقوبات ولا يمكن لأحد أن يتهمه بالقتل إن أقدم على قتل أحدا من أفراد القبيلة رفض حمل السلاح

37- Saugnier, M., p. 88.
38- Le Lieutenant Hubschwerlin, *Notes divers sur la tribu des Izerguin, el Ayoun*, les Archives de l'Armée de Terre, Vincennes (3H2221).

أواتهم بالخيانة[39]. وفي حالة أظهر هذا الزعيم الحربي عدم الكفاءة في التسيير وتنظيم الحرب، تتم تنحيته من منصبه ويحل محله في الغالب أحد أقاربه، لأن هذه الوظيفة محصورة في فخذة معينة من القبيلة بل وفي عائلات بعينها[40]. ولدى قبيلة آيت اوسى عرفت عائلة الخرشي بكونها زعيمة الحرب، فرغم وجود القيادة لدى عائلة اشياهو فإن محمد الخرشي الذي أصبح فيما بعد قائدا، كان يقود القبيلة في الحرب. وينتمي محمد الخرشي هذا لآيت بوجمعة التي يختار من بينهم «مقدم لكشاط» فهوحسب مانقله دوفورست إبان إقامته بآسا كان يلقب «مسعود في الغزيان»، أي يجلب السعد في المعارك. لقد كان محمد الخرشي زعيم الحرب سواء في قيادة الغزوات «الغزي» أوالإشراف على تشكيلها[41]. أما في أوقات السلم فإن المقدم يختار من بين آيت وعبان، الذين عرفوا ببركتهم، فهم ينحدرون من سيدي «دادا البركة» احد أولياء القبيلة. كانت السلطة تمتزج في شرعيتها بالقداسة ببعدها الديني أو العقدي الخرافي. ذلك أن مقدم الحرب قد يلجأ إلى طقوس معينة يعتقد في مساعدتها على إنجاز مهامه الحربية. فلدى إحدى قبائل تكنة، يقوم مقدم الحرب، وهوفي اتجاه المعركة، بحمل أفعى بعد أن يكون قد ربط فمها وحين الوصول إلى ميدان المعركة يطلق تلك الأفعى؛ كما أنه لدى نفس القبيلة إن كانت متجهة إلى غزي ووجدت ثعبانا في طريقها فإنها تتراجع لأن ذلك طالع شؤم.

هذا التحول في طبيعة السلطة حسب الحالة من السلم إلى الحرب، يبرز لنا أحد خصوصيات النظام القبلي وقدرته على تكييف السلطة مع كل حالة يعيشها، بما يعنيه من دينامية اجتماعية تتغير فيها حتى طبيعة السلطة وصلاحيات الزعيم

39- Ibid, p. 20.
40- Ibid, p. 11.
41- De Furst, p. 19.

الذي تصبح له سلطة كبيرة. وإذا كان شيخ القبيلة لا يملك أي سلطة مطلقة ويجب أن يحقق الإجماع حوله بواسطة مجموعة من القيم من أهمها الوساطة وجنوحه نحو الحلول السلمية داخل القبيلة بالتشاور والتفاوض الدائم وحرصه على تحقيق التراضي والإجماع، فإن زعيم زمن الحرب صارم وسلطوي وذو سلطة مطلقة، مستغلا حالة الطوارئ التي تجتازها القبيلة. إن القبيلة تتنازل عن جزء من صلاحيتها لأن المصلحة العامة وخصوصية المرحلة الحرجة تتطلب وضعا خاصا، فأرضها أو عرضها أو حتى وجودها عرضة لتهديد من الخارج في حالة الحرب.

هذا الوضع حول تقسيم الوظائف بين شيخ أيام السلم وزعيم أيام الحرب، توكل له مهمة قيادة الحرب ويتمتع بسلطة مطلقة داخل القبيلة وفي الآن نفسه لا تكون هذه السلطة دائمة بل محددة في الزمان وفي مدة الحرب، يتشابه مع ما هو سائد لدى قبائل رحل وشبه رحل المغرب الشرقي؛ فلدى آيت مرغاد مثلا يطلق على زعيم القبيلة أيام الحرب اسم « أمغارن البارود » كما لاحظ ذلك دافيد هارت[42]. بل وتتعدى هذه الظاهرة بلاد المغرب. فالأنثروبولوجي الفرنسي بيير كلاستر Pierre Clastres، في مقال له حول فلسفة الرئاسة لدى قبائل الهنود، يلاحظ أن زعامة القبيلة تتقلدها شخصيتان مختلفتان وتوجد سلطة مدنية وسلطة عسكرية؛ فإبان الغزوات الحربية يملك الزعيم سلطة كبيرة بل مطلقة على كل المحاربين، لكن ما أن يحل السلم حتى يفقد الزعيم الحربي قوته. ويخلص كلاستر إلى أن نموذج السلطة الإكراهية pouvoir coercitif لا تقبل إلا في الحالات الاستثنائية والطارئة[43]. وهوأمر لايختلف عما ورد في نصوص الرحالة حول الصحراء.

42- Hart, D.- M., « Institution des Ait Morhard et Ayt Haddidou », *Actes de Durham, Bulletin Économique et Social du Maroc*, Rabat, 1979, p. 64.

43- Clastres, P., « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, Année 1962, Volume 2, Numéro 1, p. 51 - 65.

إن سلطة الزعيم التي لا يمكن معارضتها أيام الحرب تعود بسرعة مع السلم تحت مراقبة مجلس جماعي مشكل من الأعيان؛ فالسلطة العادية هي السلطة القائمة على الإجماع وليس الإكراه. وعلى الزعيم واجب الحفاظ على الأمن وانسجام المجموعة القبلية فهو يحول دون تطور النزاعات والخلافات الداخلية مستعملا هيبته وكارزميته charisme. إنه ليس قاضيا يعاقب بل حكما يبحث عن الصلح. وشيخ القبيلة لا يملك أي سلطة ماعدا ما تفوض له الجماعة، ولكن لا يستطيع أن ينفرد بالرأي أو يمارس الإكراه والاستبداد؛ فسلطته نسبية ونادرا ما يكون إجماع تام على شيخ طيلة فترة زعامته. في مقال صادر سنة 1933 حول الركيبات نقرأ ما يلي «بحثنا بدون جدوى في الماضي عن زعيم نجح في بسط سلطته على القبيلة بأكملها أو فقط فخذة منها. فالسلطة autorité في الواقع هي سلطة هشة précaire تمارس بالأخص بواسطة الإقناع وهي دائما لا تخرج من يد الجماعة أو جماعة الأعيان»[44]. إن الشيخ لا يملك سلطة حقيقية ولا يحكم فهو قبل كل شيء ضامن للنظام الاجتماعي ووسيط في الخلافات، مشاركا معه في ذلك سلطة الجماعة وآيت اربعين، وكذلك «المقدم» الذي يخضع بدوره للجماعة. إن تعدد مراكز السلطة داخل القبيلة يجعل من الصعب مركزتها.

يبدو دور الجماعة وآيت اربعين داخل القبيلة بمثابة سلطة عليا أمرا واضحا في كل الوثائق الخاصة بقبائل الصحراء، فهي الساهرة على تطبيق العرف والتحكيم في النزاعات وتمثل رئاسة جماعية للقبيلة، رغم أنها قد تفوض بعض صلاحيات القيادة دون أن تتخلى كليا عن صلاحيتها. ومن أهم الشخصيات التي تمثل السلطة داخل الجماعة والتي يفوض له بشكل صريح، وأحيانا موثق، ممارسة السلطة، خاصة منها السلطة القضائية، هي شخصية المقدم. ولا

44- BA, M.-A, « Contribution à l'histoire des Régueibat », *Bull. du Com. d'Et. Hist. et .Sc.*, 1933, p. 345-344.

يحل الشيخ في الصحراء محل المقدم. فهذا الأخير يمثل الجماعة ويختار سنويا، أوحين تحتم الظروف ذلك، حسب توافق مكوناتها.

إن أول ما تقوم به الجماعة بعد اختيارها، هو أن تختار بدورها «مقدما» يرأسها. والمقدم يختار أفرادا من الجماعة كهيئة تنفيذية تساعده في تطبيق أوامر الجماعة وآيت اربعين. ولا يملك المقدم[45] سلطة مطلقة على هؤلاء لأنه يستمد سلطته منهم؛ فهو يختار سنويا وللمحافظة على منصبه يراعي توافقهم. والتسمية التي تطلق على المقدم في مناطق أخرى تعطينا مزيدا من التوضيحات على دوره فهو «الضامن» أو «الضمان». ففي المجتمع القبايلي بالجزائر يقوم الضمان بالسهر على تطبيق العرف باختياره من يساعده وينوب عنه في كل مدشر من القبيلة «كل دشرة يكون فيها الأمين والظمان [هكذا في النص العربي]، وبعد ذلك يجعلوا أمينا على كافة العرش وهو يتخذ الظمان لنفسه باختياره من جميع العروش ويكون الناظر على الجميع. ولا تنفصل الدعوة إلا على يديه»[46].

يعتبر دوفورست De Furst، في منوغرافيته حول آيت اوسى، المقدم بمثابة رئيس آيت اربعين. فهو الذي يحدد الذعائر ويشرف على تقسيمها. كما أن المقدم يساهم، مدعما بآيت اربعين، في التفاوض مع القبائل الأخرى وتدبير أمور السلم بصفة عامة وحتى الحرب. حينما تتفرق القبيلة بحثا عن المراعي تختار آيت اربعين رجالا من بينها كي يرافقوا كل مجموعة في ترحالها وتوكل لهم مهمة القيام بدور المقدم. أينما تواجد أعضاء آيت اربعين، حتى ولو كانا اثنين فقط، يقومون بالدور القضائي

45- يسمى لدى القبايل بالجزائر بالأمين وينوب عنه وكيل وتضم الجماعة عدد غير محدود من الضامن
Mahé, A., «Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine: Traditionalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition? », *Études rurales*, 155/156, Prégnance du droit coutumier (Jul. - Dec.,) 2000, p. 181.

46- Milliot, L., «Le qânoûn des M'âtqâ», *Hespèris*, t. II, année 1922, pp. 193-208.

والأمني المخول لآيت اربعين؛ وما أن تجتمع القبيلة من جديد حتى تنتهي مهمتهم[47].

نستخلص من الدراسات حول شخصية المقدم أن هذا الأخير في موقع صعب. فإذا كان ضعيف الشخصية وبدون طموح سياسي فمن العسير عليه فرض سلطته واحترام قراراته حتى داخل مجلس آيت اربعين. وبالعكس إذا كان ذا شخصية قوية وله طموح سياسي فإنه لا يمكن له أن يفرض قراراته على الجميع دون إثارة غضب البعض. وهو ما قد يثير تذمرا قد يتحول إلى معارضة داخلية لشرعيته مما سيضعف مكانته ويجعله مهددا بالتنحية وفي أحسن الأحوال عدم تجديد اختياره. فالمقدم يجب أن يكون على قدر من الحنكة والمرونة تمكنه من تسيير القبيلة ومراعاة التوازنات الداخلية وموازين القوة والمصلحة العامة في قراراته. ويفترض في المقدم التوفر على شروط عامة؛ فلدى الركَيبات يجب أن يكون «رجلا منهم معروفا بالشجاعة والجرأة وحسن الرأي»[48]. غير أن هذه الخصال وحدها لا تكفي فمحدد النسب – القرابة يدخل في اختيار المقدم، ذلك أن المقدم لدى بعض القبائل يختار من فخذة معينة داخل القبيلة. إن احتكار فخذة أو عائلة (خيمة) معينة لوظيفة معينة داخل القبيلة هو من مظاهر توارث السلطة في المجتمع القرابي. والأمر لا يقتصر على جانب تسيير الأمور الدنيوية بل نجده حتى في بعض الوظائف المتعلقة بالجانب الديني والطقوسي كإمامة الصلاة والقضاء[49].

إن شرط الإنتماء إلى فخذة بذاتها داخل القبيلة لتقلد وظيفة مقدم الجماعة معبر عنه بصراحة في النصوص العرفية: «إن جماعة آيت اوسى اتفقت على مصالح أمورها وقبضت

47- De Furst, op, cit, p. 17

48- محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، ص 76.

49- انظر بهذا الصدد كتابنا، ***المدينة في مجتمع البداوة***، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 2002.

تلك الجماعة مقدمها وهو مقدم الخير والسر والبركة، وهو سالم بن اعلي من فرقة أهل الاكتيف فخذة آيت وعبان وهو الذي انتدب أهل الحل والربط من القبيلة لأن ولابد المقدم أن يكون وعبانيا اكتيفيا إذا كانت القبيلة بالتمام »[50]. ونفس الأمر نجد لدى الركَيبات فالمقدم يختار عموما من بين اهل الميبي من أولاد موسى بالنسبة لركَيبات الساحل، ومن بين اهل اسلالك (السلالكة) من أولاد داود بالنسبة لركَيبات الشرق (لكَواسم). وإذا كانت القبيلة مجتمعة فإن المقدم يختار من بين لكواسم حسب ما كتبه، جان بيير شار Jean-Pierre Charre، في دراسته حول لكواسم[51].

إضافة للقرابة يدخل العامل الديني والقداسة بدورهما في تحديد هوية المقدم. تذكر وثيقة عرفية ليگوت ما يلي: « أما بعد فإن جماعة يگوت آيت حمو وآيت سعيد كافة وامزاويك كافة ومن كان معهم من آيت الطالب ومن كان معهم من العبيدات يحذو حذوهم اتفقوا على أن أدوا سيد احسين لتقديمه وولايته الأولى »[52]. يتعلق الأمر بأدوا سيد احسين، الذي ينتمي إلى فخذة آيت سعيد وينحدر من العائلات الدينية في القبيلة، فهو القادم في بداية القرن العشرين من منطقة الرحامنة[53] التي تقطن بها فروع تنتمي في النسب إلى يگوت، والتي حافظت على علاقة تواصل مع الصحراء. إن اختيار هذا المقدم يعود في نظرنا لسببين، أولا كونه كان فقهيا ينحدر من عائلة دينية، من المحتمل أن يكون درس في منطقة الرحامنة التي عرفت فيها القبيلة بوفرة

50- « ديوان آيت اوسى »، ص.1 مجموعة وثائق تكنة، آيت اوسى ويؤكد دوفورست في منوغرافيته حول آيت اوسى ما ورد في « ديوان » هذه القبيلة، كون المقدم يختار من بين فخذة ايت وعبان. ففي سنة 1934 كان ابراهيم ولد ميسوم اوبريك هومقدم جماعة ايت اوسى. مجموعة وثائق تكنة، آيت اوسى.

51- CHARRE, J.-P., « Les Reguibat L'Gouacem », p. 343 - 350.

52- وثيقة عرف يگوت.

53- Lieutenant DEBRIL, (chef de poste des affaires Indigène d'El Aioundu Draa) *Fiche de renseignements sur la tribu Yagout, Avril 1938, les Archives de l'Armée de Terre*, Vincennes, p. 4.

الفقهاء، إذ لحد الآن يقام موسم لحفظة القرآن بجماعة بوشان قرب ابن كَرير، وثانيا لكونه لم يكن ينتمي لفخذة بذاتها وقتئذ، فهو الجد المؤسس لمجموعة من العائلات ستندمج لاحقا داخل فخذة آيت ابورك. كان المقدم الذي تم اختياره حديث العهد بالقبيلة دون أن يكون وافدا عليها من قبيلة أخرى، فهو ينتمي إلى فروع القبيلة التي كانت في الرحامنة، وقد يكون من فخذة آيت ابورك التي لازالت إلى يومنا هذا في منطقة الرحامنة. إن وضعيته كانت مثالية لتقلد هذا المنصب، فهو من الخارج والداخل في آن واحد مما كان يضمن له الحياد، دون أن نغفل وظيفته الدينية كفقيه ورجل دين، غالبا ما تفتقر القبيلة لأمثالهم وتضطر للبحث عنهم في الخارج سواء لدى فلالة أو أهل الشيخ ماء العينين أو أهل مغيميمة. وعندما توفي هذا المقدم أصبح قبره مزار وأضحت زاوية سيدي حسينا من أهم زوايا القبيلة التي تزار ويتبرك بها. فالدين ببعديه الفقهي والقداسي كان محددا لتولي هذه الشخصية وظيفة المقدم.

ويراعى أحيانا في العائلات التي تحتكر وظيفة المقدم أن تنحدر مباشرة من الجد المؤسس ويكون عليها إجماع القبيلة. كما يراعى فيها أن تكون الفخدة التي يختار منها المقدم بدون أي طموح سياسي وليس لها نزاع وحسابات يمكن أن تثير الجدل حول مصداقية وحيادية وتحكيم المقدم الذي غالبا ما يكون شيخا وقورا ذا جاه وتجربة. فأي صراع حول شخصية المقدم يضعف من قوة آيت اربعين وينعكس على دورها داخل القبيلة ومن ثمة على توازن وتماسك القبيلة ككل.

ونلاحظ في الوثائق العرفية التمييز بين الشيخ والمقدم؛ ففي الوثيقة ذاتها الخاصة بعرف قبيلة يكَوت نقف على أن من بين الحاضرين في جماعة القبيلة إبان اختيار المقدم، كما يتبين

ذلك من لائحة الأسماء في الوثيقة، يوجد امبارك العربي[54] الذي كان الشيخ العام للقبيلة حينئذ، ولكن لم يتم اختياره من طرف الجماعة لتولي منصب المقدم. وهي نفس الملاحظة بالنسبة لآيت اوسى ففي «الديوان» نجد أسماء قواد وشيوخ القبيلة الكبار مثل القائد الرباني القائد شياهو والشيخ محمد ولد الخرشي وغيرهم ولكن المقدم عين من خارج هؤلاء؛ فهناك تمييز صريح بين مؤسسة مقدم الجماعة كسلطة ومؤسسة مشيخة القبيلة في مسألة تطبيق العرف. ونرجح أنه بالنسبة للعديد من القبائل لم يكن هناك شيخ قبيلة عام تشمل سلطته جميع القبيلة وفي كل الأوقات؛ فكل فخذة كانت لها استقلالية بحكم الترحال الدائم في وحدات صغيرة. وشيوخ الفخذات هم من كانت لهم السلطة الفعلية في تدبير شؤون الفخذة داخليا. ولا تظهر بقوة سلطة الشيخ العام إلا في اللحظات الحاسمة التي تستدعي توحد القبيلة مثل الحرب، وحتى في هذه الحالة فإن الشيخ يفقد سلطته الفعلية لصالح «مقدم الشر (الحرب)» أي شخصية أخرى تقود القبيلة في المواجهات العسكرية وتتمتع بشبه سلطة مطلقة ولومؤقتا. ونلاحظ أنه في حالة الحرب بغض الطرف عن التسمية «مقدم» أو «شيخ» فإن الأساسي هوالوظيفة المتمثلة في قيادة القبيلة زمن الحرب. تبقى إحدى الوظائف التي يضطلع بها الشيخ باسم القبيلة مجسدة في علاقة القبيلة بالخارج وخاصة السلطة المركزية، التي ستعتمد على مؤسسة الشيخ والقائد في علاقتها بالقبيلة بل ستقويها بمنحها شرعية زكتها في تمتين سلطتها في الداخل.

54- الفرنسي Ernest Psichari الذي اجتمع مع امبارك العربي على الحدود مع موريتانيا سنة 1911 ويصف بكونه «شيخ ذكي» يجب الاعتماد عليه. فهو الابن البكر لاحمد البيلال هذا الاخير حسب بسيشاري جاء إلى تيرس شاب وتوفي بها سنة 1911م. اما البلال فقد قضى حياته في جنوب المغرب وتوفى بالقصابي حولي 1850م.
PSICHARI, E., *Les voix qui crient dans le désert : souvenir d'Afrique*, Edition Louis Conard, Paris, 1927, p. 281.

ونستخلص أن وظيفة المقدم وآيت اربعين تحد من استفراد شيخ القبيلة بالسلطة إذ هي أكثر تشاركية وتشاورية وتحت قيادة جماعية. إن آيت اربعين وعلى رأسها المقدم، بما هو مفوض لها من سلط قضائية، تملك الاحتكار الشرعي لاستعمال العنف ماديا كان أم رمزيا، بما أن العقوبات السالبة للحرية أوالمؤدية للعنف الجسدي غير موجودة في هذه الأعراف –ما عدا ما عثرنا عليه في عرف عن سوق كليميم الذي ينص على عقوبة الضرب للسارق. فعكس سلطة الشيخ تروم سلطة المقدم الإجماع والتراضي وتكتسي شرعية جماعية. هذا لا يعني أن الشيخ ينفرد بالسلطة كليا، لكننا نلاحظ أنه عكس المقدم لا توجد نصوص شفهية أو مكتوبة تحدد صلاحيته وحدود سلطته ووجوب طاعته. ولهذه الوضعية انعكاس سلبي على سلطة المقدم، فهو بالفعل يملك شرعية ويختار ولكن مصدر شرعيته هو في الآن نفسه مصدر ضعفه، لأنه إذا أراد بممارسة سلطته يجب أن يرضي الجماعة ويطلب مؤازرتها وقد يفقد في أي لحظة منصبه كمقدم إبان تجديد أعضاء الجماعة. وتكمن هشاشة سلطة المقدم بالمقارنة مع الشيخ في كونه قد لا يحظى دائما بالاحترام، فموقعه كحكم في النزاعات وآمر ومتخذ للقرارات يجعله في مواجهة تذمر أو عصيان أو حتى اعتداء عليه. وهو ما تعكسه لنا النصوص العرفية، فقصد ضمان حمايته سنت أعراف زجرية ضد كل من يعتدي على حرمة المقدم المعنوية أو الجسدية.

«من تعرض للمقدم وآيت اربعين يغرم له عشر ريالات» (آيت لحسن)

«ومن تسفه على المقدم بلسانه فعليه خمسون ريالا ومن تسفه على المقدم بيده فعليه مائة ريال» (يكَوت)

«وكل من سفه على المقدم سيدي احسين بلسانه فعليه

خمسون ريالا ومن حرك له يده بأن مسه فعليه مائة ريال» (يگوت).

وهذه النصوص لا نجد لها وجودا بالنسبة لشيخ القبيلة، لأن هذا الأخير من المفروض أن يكون من قوة الشخصية والهيبة وقوة العصبية ما يحميه من مثل هذه الاعتداءات والتهديدات والإهانات. فإذا كان الشيخ عرضة لمثل هذه المواقف فهو مهدد بفقدان منصبه، لأن سلطته تستمد مصدرها من قوته (خاصة القوة المادية والرأسمال الرمزي) والتي تجعله، مهابا ومحترما وموقرا. وحتى وإن تجرأ عليه أحد بمثل هذه الأفعال الماسة بالعرض فإنه يأخذ حقه منه مباشرة بقوته الشخصية وليس بقوة القانون العرفي والجماعة.

على خلاف الشيخ، فإن سلطة المقدم رهينة بالجماعة التي اختارته لهذه الوظيفة وحتى صلاحياته فهي ذات طابع قضائي وتنظيمي بما تمليه عليه الجماعة وما يسطره العرف سواء كان مكتوبا أو شفهيا. ومن أجل أن تظل سلطته قائمة فإنه لا يسعى للإنفراد بالسلطة واتخاذ القرار. فكما رأينا لدى قبيلة الركَيبات فإنه مباشرة بعد اختيار المقدم من قبل الجماعة يشرع في اختيار مجلس مصغر حوله للسهر على تسيير أمور القبيلة، وهنا كذلك تراعى التمثيلية القبيلة حسب كل فخدة. ونلاحظ أن صلاحيات المقدم مرتبطة بأجرأة نصوص العرف المتفق عليها بين ممثلي فخذات القبيلة والذين يشكلون الجماعة. فإنه يتكلف بالإنصاف والأخذ والعطاء وكل ما يتعلق بتدبير أمور القبيلة بما فيها الرحيل والمقام والنزول، وكل ما يليق بنظام القبيلة كما ورد في وثيقة يگوت العرفية. وفي نفس الوثيقة نجد أيضا أنه يتصرف في ممتلكات القبيلة؛ فكل ماقام به من عطاء أو ذبح أو تعرگيبة فإنه على حساب القبيلة «وكل ما فعله المقدم في أموال القبيلة

من قتل الإبل والغنم للمصلحة فلا شيء عليه فيه ولا على من أمره المقدم في ذلك» (يگوت). ولكي نلقي نظرة على وظيفة المقدم وبعض صلاحياته، نقدم النموذج التالي من قبيلة يگوت الذي يبين أن المقدم هو الذي يضع الخط لمنزل الخيام ويعلن وقت الرحيل والاجتماع مثلا :

- « وشرطوا أن كل خيمة تجاوزت الخط الذي خطه المقدم فعليها بيصة وعشاء آيت اربعين
- وكل من حرك شيئا من دبشه قبل ان يبرح المقدم به فعليه عشاء ءا يت اربعين وبيصة
- إن برح المقدم على آيت اربعين كل من سمعه ولم يأت له فعليه ثلاث ريالات
- ومن جاوز منزلا أمر به المقدم فعليه حق
- ومن جاوز خطا أمر به المقدم فعليه بيصة وعشاء آيت اربعين »(يگوت) »

هذه المهام يطلع بها المقدم زمن السلم أما في زمن الحرب فإن دور المقدم العادي يتوارى لصالح « مقدم الشر »، الشر بالحسانية تعني الحرب؛ فهو، كما رأينا، الذي يختار لقيادة الحرب ويحكم في ما يمكن أن نسميه حالة استثناء، ويتمتع بسلطة شبه مطلقة على الممتلكات والبشر. مع العلم أن ما أن تنتهي الحرب حتى تعود الجماعة مباشرة لدورها العادي، بل هي التي تساهم في إقرار السلم لأنها هي الموكول لها التفاوض على السلم وتتبع تنفيذ بنوده. تعمل الجماعة في المجتمع القبلي على المحافظة على السلطة في إطار جماعي تشاوري وتكبح أي نزوع للشيخ أو المقدم للاستفراد بالسلطة وتحويلها إلى سلطة شخصية في خدمة مصالحه وتحوله إلى مستبد، كما يحدث في مجتمعات الأطلس الكبير. فالمجتمع

الأمازيغي كما يكتب سوردون Surdon له كره وراثي وفطري horreur congénitale للسلطة الفردية pouvoir personnel [55].

ففي مقال له نشر سنة 1928 حول « تشكل السلطة الملكية لدى القبائل البربرية بالأطلس الكبير الغربي »[56]، وخصوصا وسط قبيلتي متوكا وحاحا، يمنح دولاشبيل De La Chapelle للمقدم سلطة كبيرة، فهو رئيس القبيلة ولكن آيت اربعين هي التي تتكلف بتطبيق أوامره وتسهر في نفس الوقت على الحد من سلطته وتحول دون انفراده بالسلطة وتحويلها إلى سلطة دائمة واستبدادية. إن آيت اربعين هي الوحيدة التي تملك السلطة في القبيلة. ودولاشبيل يذهب إلى حد اعتبار أن من أهم خصوصيات القبائل البربرية هي أنها تعيش « في خوف وتحت تهديد دائم من الديكتاتورية »[57]. لأن المقدم إذ لم يتم الحد من سلطته عبر مراقبته ومشاركة آيت اربعين له في إدارة شؤون القبيلة لا يمكن بعد ذلك وضع حد لطموحه. فقد يتحول إلى أمغار وقائد ويرسي قواعد نظام استبدادي. وهي الظاهرة نفسها التي ركز عليها روبير مونطان في أطروحته حول « البربر والمخزن »[58]. فآيت اربعين أو « الديوان » في الأطلس المتوسط تختار مقدما وفي كل سنة تجتمع لتلقي تقريرا من المقدم ولتعيين من يخلفه وإذا كانت إدارته موفقة يجدد اختياره لسنة أخرى. ويجب على هذا المقدم أن يكون ثريا ليتمكن من تحمل واجبات الضيافة. كما يجب أن يكون ديبلوماسيا ويعرف كيف يتحدث داخل مجلس آيت اربعين[59]. وأحيانا يختار مقدم ذو شخصية متواضعة

55- Surdon, G., *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb (Maroc-Algérie-Tunisie-Sahara). Leçons de droits coutumiers berbères*. Édition internationale, Tanger et Fès, 1936, p. 189.

56- De La Chapelle, F., « La formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du haut-Atlas occidental », *Hespèris*, t. VIII, 1928, 3-4 trim., pp. 236-283.

57- De La Chapelle, F., « La formation du pouvoir monarchique, ... » p. 261.

58- Montagne, R., *Les Berbères et le Makhzen*, op. cit.,

59- Ibid, p. 221.

وضعيفة لكي يسهل مراقبته والاطمئنان إلى عدم جنوح طموحه الشخصي إلى الاستبداد. وتحل، في جنوب الأطلس الكبير وفي سهول سوس والأطلس الصغير، تسمية انفلاس أو انفاليس محل اسم آيت اربعين. وانفلاس في الأصل هو الشخص الذي يملك قوى سحرية. يوجد لدى ايد اوتنان «انفلاس الخير» الذي تكمن وظيفته في نزع سلاح الماثلين أمام الجماعة. ولدى بعض القبائل لا يوجد مقدم ويحل محله امغار بينما لدى قبائل أخرى لا يوجد لا مقدم ولا امغار، فهي تحارب كل مظاهر السلطة الفردية. فكل مكونات القبيلة ممثلة في آيت اربعين وتتخد القرارات جماعيا بين أعيان القبيلة. ولكن يحدث أن ينفرد شخص الأمغار بالسلطة ويقوم في الدخول مع أمغار المجاورين في صراع لتصفيتهم مما يمكنه من الاستحواذ على أراضيهم وممتلكاتهم و من ثمة يراكم رأسمالا ماديا يجعله يمول أتباعا له مجندين لخدمته، ويتحرر تدريجيا من الجماعة ورقابتها ويستقل عنها في قراراته، مستمدا شرعيته من القوة والعنف والثروة وباحثا عن شرعية خارجية من خلال البحث على تعيينه قائدا من طرف المخزن[60].

من خلال كل ما قدمناه حول سلطة الشيخ وخاصة المقدم يظهر جليا أن جوهر السلطة في المجتمع الصحراوي التقليدي، كان لا يرتكز على العنف والإكراه؛ فوظيفة ومهمة الشيخ والمقدم هي نشر السلم pacificateur بوسائل الإقناع وتنفيذ ما تتوصل له الجماعة عبر التشاور. إن السياسة والسلطة في المجتمع التقليدي غير مبنيتين على الإكراه البدني كما هو في مجتمع الدولة المركزية. وزمن الحرب هي الفترة الوحيدة التي تظهر فيها السلطة الإكراهية وهي مرحلة استثنائية في حياة القبيلة. والتمعن في التسميات التي تطلق في المجتمع الصحراوي على رئيس القبيلة تبين أنها لا تحمل دلالات سلطوية فعبارة «شيخ» تحيل على فئة

60- Ibid, p. 318.

عمرية بما يميزها من حكمة ووقار وحنكة وكذلك عبارة « مقدم » الجماعة، فهو مقدم على قومه أي في المقدمة، فهاتان العبارتان لا تحملان مضمونا يوحي إلى السلطة و الرئاسة. وهو عكس ما سنجده لاحقا مع تحول جوهر السلطة تحت التأثير الخارجي كعبارة « القائد » التي تحيل على « القيادة »، وأن هناك من يقود وهناك أتباع، إن ظهور هذا المصطلح في المجتمع الصحراوي واكب تحولا في طبيعة السلطة مع المخزن والاستعمار وبعدها الدولة الحديثة.

لا تتوقف مظاهر السلطة في المجتمع الصحراوي عند حدود التسمية، فنمط عيش شيوخ القبائل وزعمائها شاهد على طبيعة السلطة، ذلك أن الشيخ والمقدم لا يتوفران على امتيازات أو يعيشان في بذخ وغناء فاحش يميزهما عن باقي أفراد المجتمع. بالفعل قد يحدث أن يكون الشيخ ثريا ولكن هذا الثراء لا يمكنه من أن يعيش حياة ترف في وسط كالصحراء حيث ظل الاقتصاد بالأساس معاشيا والمواد المستهلكة محدودة : لبن ولحم ودقيق (بلغمان). كان الشيخ يعيش حياة شبيهة بالآخرين ويكاد لا يتميز كثيرا عنهم، وحتى الخيمة التي وصف لنا الرحالة في القرن الثامن عشر أنها كانت الأكثر علوا وتتوسط المخيم، هي في الواقع معدة للاجتماعات العامة وخاصة لضيافة عابر السبيل، فحين يحل غريب بالمخيم يستطيع تمييزها بين الخيام ويتجه صوبها طالبا الضيافة، التي تعتبر واجبا مقدسا. ولقد استغرب الرحالة الأجانب مثلا في موريتانيا بساطة حياة الأمراء في هذا الجزء الجنوبي من بلاد البيضان، فهم كانوا ينتظرون أن يجدوا أمامهم نموذج الزعيم الفيودالي كما في أوربا أو صورة الأمير والسلطان المشرقي في قصوره وبين حريمه وفي رغد العيش، وكانت مفاجأتهم كبيرة حين لقائهم الأمير، إذ لم يجدوا أمامهم سوى شخصية عادية جدا في مستوى عيشها، تتوسط خيمته

خيام أبناء عشيرته، ويكاد لا يميزه أي شيء عنهم. فروني كايي René Caillié حين زار أمير البراكنة (جنوب غرب موريتانيا حاليا) وصف حياة أميرها الذي لا يختلف عن باقي أفراد القبيلة التي يمد سلطته عليها سواء في السكن في خيمة مثلها مثل الخيام الأخرى[61] أو في أثاثها، أو في لباسه، فخيمته لم تكن تحتوي إلا على حصير وسرير. لقد عاين كايي أن الأمير كان مثل « الرعية » وقد لا يتميز عنها، وطيلة مقامه معه لم يلاحظ أنه أخذ طعاما غير لبن النياق[62]. ولم يكن الأمر يختلف عنه بالنسبة لأمراء مشهورين مثل علي شنظورة، أمير الترارزة الذي ساد نهاية القرن 17م وبداية القرن 18م، فهذا الأمير حين زار سلطان المغرب مولاي اسماعيل لطلب مساعدته ضد خصومه، فوجئ السلطان حين لاحظ أن لاشيء يميز الأمير عن بقية مرافقيه، ويروى أنه أقترح عليه أن يلبس سروالا أبيض ليبين مكانته كأمير[63]. وبالفعل منذ ذلك الحين أصبح أمير الترارزة يلبس سروالا أبيض وأصبح كل من تولى بعده الإمارة في الترارزة يلبس سروالا. بل إن من تجرأ على لباس سروال أبيض في حلة (مخيم الأمير) يعلن أنه يعارض وينازع الأمير سلطته.

ولم يكن حال أعيان الصحراء يختلف عن حال أمراء الجزء الجنوبي من بلاد البيضان. فمثلا وصفت كتابات الرحالة الأجانب سلطة دار بيروك في كليميم جاعلة منها أحيانا « دولة »، ولكن رغم ذلك فإنهم يتحدثون عن بساطة حياة زعيم الدار وعدم تميزه الكبير عن العموم. وفي هذا الباب نورد هذه الشهادة للرحالة الفرنسي كاميل دولس Camille Douls الذي عاش فترة في كليميم لدى أهل بيروك سنة 1886 : « حكومة هذه الدولة هي

61- Caillié, R., *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale*, imprimé à Paris en mars 1830, p. 92

62- Ibid, p. 95.

63- Dubie, P., *La Vie matérielle des Maures*, Dakar, Ifan, 1953, p. 167.

بطريكية، والوادنوني الفقير يدخل بكل حرية إلى منزل القائد. هذا الأخير يستقبل يوميا على مشارف باب منزله ويرعى شؤون بيته كما يرعى مصالح البلد. حين قدمت له كان يشرف على تقديم العلف لحميره وبغاله، ورغم أنه ثري جدا ويملك عددا كبيرا من العبيد، فهو ذو تواضع كبير في أذواقه وحالته»[64]. وفي الصحراء حيث يسود اقتصاد الندرة وتقل الكماليات وكل ما يمكنه أن يشكل مظاهر الثراء الفاحش والبذخ، من الصعب أن نجد تمايزا صارخا بين الأعيان والعامة من الناس، وهو واقع لاحظه دولس نفسه : «البدوي الفقير مثل البدوي الغني له الحق في سقي جماله من البئر نفسه ورعيهم في «الگرارة (مكان العشب) نفسها»[65].

إن النظام الذي عرفه المجتمع الصحراوي التقليدي ما قبل الاستعمار بداية القرن العشرين كان نظاما وسيطيا وانتقاليا بين النظام الذي وصفه بيير كلاستر لدى الهنود بالأمازون، الذين صنفهم في إطار «مجتمع ضد الدولة»، ومجتمع نظام الدولة، مع قربه إلى النمط الأول. إن الشيخ والمقدم لا يتوفران على سلطة إكراهية بل ليس لهم سلطة autorité أو بالأحرى لا يمكنهما ممارستها بواسطة العنف بل بالإقناع. ليس للشيخ وسائل لإعطاء الأوامر وحتى وإن أعطاها فلن يضمن أنه سيطاع. في حالة الصحراء قبل الاستعمار نحن أقرب إلى تبني أطروحة رؤساء بدون سلطة chef sans pouvoir التي دافع عنها بيير كلاستر. فكما يقول

64- « Le gouvernement de cet État est tout patriarcal, et le Ouad Nonni le plus modeste a son entrée libre dans la maison du caïd. Celui-ci donne audience tous les jours sous l'auvent de la porte de sa maison et préside aux soins domestiques aussi bien qu'aux intérêts du pays. Lorsque je lui fus présenté, il présidait au ferrage de ses ânes et mulets. Quoique très riche et possédant de nombreux esclaves, il est d'une simplicité extrême dans ses goûts et dans sa mise ». DOULS, C., « Voyage d'exploration à travers le Sahara Occidental et le Sud marocain », *Bull. Soc. de Géog.* Paris, 1888, p. 466.

65- « Le dernier nomade, comme le plus riche, a le droit de faire boire son chameau au même puits et de le faire paître au même garara » Ibid. p. 460.

كلاستر فإن : « فضاء الرئاسة ليس بمكان للسلطة » L'espace de « la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir »[66]. مع العلم أن هناك استثناءات، فحتى أطروحات كلاستر تعرضت لانتقادات من أهمها ما جاء في مقال إمانويل تراي Emmanuel Terray[67].

تكمن الوظيفة الأساس للشيخ في ممارسة الصلح والتحكيم، وفي هذه الحالة فإنه لا يملك أي وسيلة، فردية، إلا في حدود ما يعترف له به المجتمع فضلا عن هيبته prestige وقدرته على الإقناع persuasion، فالمجتمع ظل هو المكان الحقيقي للسلطة وليس الزعيم الفرد. ثم إن هذا الأخير هو في خدمة القبيلة وحين يرغب في التملص من وصايتها يعرض نفسه للتنحية والإقصاء والعزل من مهامه وفي أحسن الأحوال عدم الرضوخ لأوامره. والحالة الاستثنائية التي يتملص فهيا الزعيم من الوصاية المباشرة للقبيلة والجماعة هي حالة الحرب كما أوضحنا من خلال عدة شهادات سابقا، حيث تمنح له صلاحيات كبيرة وتسلم له أمور قيادة القبيلة في الحرب، فشجاعته وحنكته ومؤهلاته التقنية في المعارك وقيادتها، تعطيه الحق في القيادة وواجب خضوع أفراد القبيلة لأوامره، خاصة المحاربين منهم. لكن حتى هذا التخلي الطوعي للمجتمع عن بعض سلطه ووضعها في يد الزعيم الحربي هي مشروطة بنجاحه في تحقيق النصر وحسن تدبير الحرب، وإلا فهو مهدد بالتنحية. وعموما فإن هذه المرحلة هي مرحلة استثنائية، فالقبيلة ليست على الدوام في حرب، وبنهاية الحرب يتخلى الزعيم الحربي عن كل صلاحياته أو بأصح العبارات تنزع منه تلك الصلاحيات ويفقد سلطته السابقة وتعود الأوضاع إلى حالتها الأولى. وحتى وإن أراد هذا الزعيم الحربي المحافظة على السلطة فإن ذلك لن يتم إلا بتحوله إلى مستبد وهو ما يجعله

66- CLASTRES, P., *La société contre l'État*, pp. 175-176.
67- TERRAY, E., « Une Nouvelle anthropologie politique ? », *L'Homme*, tome 29 n°110, 1989, pp. 5-29.

فاقدا لكل شرعية ويواجه بعصيان جماعي ورفض لسلطته ويجد نفسه معزولا اجتماعيا وسياسيا[68].

وحالة الزعيم الذي درسه كلاستر لدى هنود امريكا الأمازون لا تختلف كثيرا عن وضع الزعيم لدى قبائل النوير بالسودان الذي يحمل لقب « الرئيس ذو فروة الفهد » « Le chef à la peau de léopard » لا يملك سلطة قهرية pouvoir coercitif ولا يمارس عنفا على الأفراد، فهو يتدخل في حل النزاعات وفك المحاربين ولعب دور ناشر السلم pacificateur ولكن بفضل سلطته الدينية– السحرية religieux-magico. فهو يملك سلطة : أن يلعن ويبارك pouvoir de bénir et de maudire ولكنه لايستطيع أن يفرض وساطته وآراءه على المتنازعين[69]. ومما يضعف من وضعيته أنه غريب عن القبيلة، فالزعيم يختار من بين أفراد لا ينتمون للنوير ولكنهم يسكنون معهم. وكما هو الحال لدى هنود كلاستر، يتم إفراغ السلطة من كل محتوى إكراهي قائم على قوة جسدية.

وإذا كنا نلاحظ أنه في المجتمع الصحراوي هناك تقاطع بين بعض أسس وجوهر السلطة لدى الهنود ولدى النوير على مستوى طبيعة السلطة اللاقهرية، فإن هناك اختلافات على مستويات أخرى في ما يتعلق بتنظيم السلطة، ومن أهمها أنه عكس مجتمع النوير الذي لا يوجد فيه أي شخص أو مجلس تمنح له صلاحيات تشريعية وتنفيذية[70]، فإنه في الصحراء هناك

68- يتحدث كلاستر عن حالة زعماء حرب لدى الهنود قادوا قبائلهم إلى انتصارات كبرى ولكن حين جنحت تلك القبائل إلى السلم قرر هؤلاء الزعماء مواصلة الحرب وتخلت عنهم قبائلهم. وبالفعل منهم من واصل مغامرة الحرب ولكن وحيدا حتى لقي حتفه. لأنه كان في مهمة انتحارية.

69- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple à nerf*, trad. de l'angl. par L. Evrard, Gallimard, Paris, 1968, p. 201-202.

70- « La société nuer, lignagère et acéphale, dans laquelle aucune personne, aucun conseil n'est investi de fonctions législative, judiciaire et exécutive » Ibid, p. 119.

مجلس تفوض له هذه الصلاحيات كما رأينا : الجماعة أو آيت اربعين؛ غير أن هذا التفويض، ولا حتى وجود شخصيات في الزعامة (الشيخ)، لا يفصل السلطة عن المجتمع؛ فلا وجود لاستقلالية للسلطة عن المجتمع. في المجتمع الصحراوي التقليدي، يوجد شبه نفور من أي تحول للسلطة إلى سلطة استبدادية وتتشبث الجماعة بصلاحياتها وممارستها للسلطة في وجه السلطة الفردية للشيخ والمقدم، بل وحتى رجل الدين (القاضي الفقيه أو الطالب) الذي يحاول منازعتها ومشاطرتها في بعض صلاحيتها القضائية. كما أن آليات تنظيم القبيلة وتوزيع السلط يبرهن عن ذلك، فهي تتأسس على إفراغ السلطة من محتوى القوة القهرية الجسدية، وإخضاعها لمبدأ التبادل. ويجب على الزعيم أن يكون قادرا على العطاء والهبة والسخاء والجود، فلا وجود هنا لسلطة فردية يغيب فيها دور وعامل العطاء don، إذ بواسطة هذا العطاء التبادلي يتم الوصول إلى الخضوع الإرادي للرعية. يلخص كلاستر السلطة والدولة في التقسيم الاجتماعي والهيمنة، فالمجتمع مقسم إلى أسياد ورعايا maîtres et sujets ومهيمنين ومهيمن عليهم dominants et dominés وبين أثرياء وفقراء. ومع ذلك فالمجتمع البدائي هومجتمع غير منقسم ومتجانس، مجتمع لايعرف تعارضا بين فئات. أما الزعماء فليسوا هنا ليحكموا ويعطوا الأوامر، بل لا يوجد فرد محتوم ومقدر عليه الخضوع.

إن الدراسات حول السلطة لدى قبائل الهنود اعتمدت كثيرا على الرحالة في وصفهم لطبيعة سلطة الزعيم الواهية وخضوعه للمجتمع وخاصة رفض المجتمع لكل سلطة قهرية، ونحن بدورنا وجدنا في نصوص الرحالة حول مجتمع الصحراء الأطلنتية مادة مصدرية هامة في رصد السلطة في المجتمع، فدولس الذي سبق أن استشهدنا به، كتب حول السلطة يقول : «البيضاني

المترحل عدو لكل سلطة وكل حكومة وعدو لكل فلاحة وتجارة، وللمدينة والمراكز الكبرى. لا يعيش إلا من قطيعه وحليب نياقه ونعاجه، لا يهتم إلا بالحفاظ عليها وتنميتها. القطيع بالنسبة إلى البدوي هو ممتلكاته الوحيدة في حياته وثروته. كل ما تبقى هو محتقر. إنه مستقل ولا يعيش إلا من الحرية، فهولا يعترف بأي سيد غير «الصحراء والله» وكما يقول المثل الشعبي كل بيضاني هو سيد»[71]. هذه الملاحظة سبق وأن نقلها الأسير الفرنسي في القرن التاسع عشر حين زار كليميم وقال له احدهم إنه لا يعترف إلا بسيد واحد هو الله[72].

ولم يقتصر هذا التشخيص لحال السلطة في الصحراء على كتب الرحالة، فبعض رواد السوسيولوجيا بالمغرب، أكدوا طبيعة المجتمع الصحراوي الرافضة للسلطة الفردية. فدولاشبيل الذي كان حينئذ (1930) رئيس مركز الدراسات السوسيولوجية بالرباط، ورد في نص له، لم ينشر بعد، عن التنظيم الاجتماعي والسياسي بالصحراء ما يلي: «إن البيضان، الذين لم يعرفوا أبدا سيدا والذين هم في صراع دائم مع الصحراء ونظرائهم، فوضويون بطبعهم، مستقلون وذوو كبرياء. لا نجد لديهم إلا تنظيما اجتماعيا جنينيا. في الأساس فإن مجلسا قبليا هو الذي يقود القبيلة، ولكن جميع رؤساء العائلات لديهم الحق في إبداء الرأي، ومع ذلك فهناك بعض الأشخاص، أكثر ذكاء أو أكثر غنى

71- « Le Maure nomade est ennemi de toute autorité et de tout gouvernement, de l'agriculture et du commerce, des villes et des grands centres. Ne vivant que de son troupeau, du lait de ses chamelles et de ses brebis, il ne s'attache qu'à leur conservation et à leur accroissement. Pour le nomade le troupeau est le seul bien; c'est sa vie et sa fortune. Tout le reste est méprisable. Indépendant, ne vivant que de liberté, il ne reconnaît d'autre maître que le «désert et Dieu » comme le dit un adage populaire, et chaque Maure est souverain » Douls, C., « Voyage d'exploration... », p. 460.

72- Cochellet, Ch., *Naufrage du brick français La Sophie, perdu, le 30 mai 1819, sue la côte occidentale d'Afrique*, et captivité d'une partie des naufragés dans le désert de Sahara ; avec de nouveaux renseignemens sur la ville de Timectou, Paris, Mongie ainé, 1821, p. 3.

أو أكثر حظا نجحوا في التأثير على مجموعة بكاملها، خاصة لدى تكنة، ولكن لا يحملون أي لقب رسمي ولا يمارسون إلا سلطة موضوع نقاش»[73] .

إن السلطة قائمة على التوازن والتوافق بين الأطراف وحتى في حالة وجود هرمية وتراتبية فإنها تنال رضي إن لم يكن الصمت المبيت والضمني للمجتمع الذي يقبلها كشيء طبيعي، أو هكذا يريد أن يراها، أي أنها لا تبدو شيئا خارجا عن المألوف يجب التصدي له والعمل على تغييره. هناك تواطؤ بين من يملك السلطة ومن يخضع لها وإلا فإن المجتمع يعرف نزاعا وخلافا من أجل القضاء على أسسها وحامليها، عبر التمرد والثورة. ينطبق على هذا النمط من السلطة والهرمية، ما ينطبق على العنف الرمزي المشروع violence symbolique légitime كما عرفه بورديو Bourdieu[74]، أي أن الأفراد يشاركون فيما يشبه التواطؤ مع من يمارسون عليهم هذا العنف le consentement implicite des dominés . إن ما يعتبره الأفراد شيئا عاديا سواء في التراتبية الاجتماعية والخضوع لكبار السن والتخلي لهم على تدبير شؤون الجماعة برضى وعدم معارضة ذوي الجاه والديني كلها تنم عن استيعاب داخلي للسيطرة الاجتماعية l'intériorisation par les agents de la domination sociale وبناء عليه تساهم في شرعنة

73- « Les Maures, qui n'ont jamais connu de maître et qui sont perpétuellement en lutte avec le désert et avec leurs semblables, sont foncièrement anarchiques, indépendants et orgueilleux. On ne trouve chez eux que des embryons d'organisation sociale. En principe c'est un conseil de notables qui dirige chaque tribu, mais tous les chefs de tente ont droit de paroles ; certaines individus cependant, plus intelligents, plus riches ou plus chanceux, ont réussi à influer sur tout un groupement, surtout chez les Tekna, mais ils n'ont aucun titre officiel et n'exercent jamais qu'un pouvoir discuté ».
De la Chapelle, F., *Les Espagnols au Sahara*, centre de documentation sociologique, Rabat, le 22 aout 1930, Archives diplomatique de Nantes, DAI, Maroc, 461, p. 10-11.

74- Lahouari, A. «Violence symbolique et statut du politique chez Pierre Bourdieu», *Revue française de science politique*, 51 (6), décembre 2001, p. 949-963.

السلطة وتنفي عنها الطابع الإكراهي وتجعلها مقبولة داخل المجتمع التقليدي الصحراوي. فالهيمنة/السيطرة domination لا يمكن أن تنجح إلا بتواطؤ وبقبول وبرضى المهيمن عليهم[75]. فسبل استمراريتها رهين بهذا القبول الذي تتدخل عدة عوامل في نشوئه، يلخصها طرح بورديو في نظريته حول هابتوس habitus[76]. إننا مع ما سماه أحد فلاسفة عصر الأنوار سنة 1549 بالعبودية الإرادية servitude volontaire، في كتابه الشهير[77]، وهو الكتاب الذي تأثر به كلاستر في تنظيره للسلطة والهيمنة والدولة، هذه العبودية الإرادية هي التي تناولها باحثون آخرون في حالة المغرب، كما فعل عبد الله الحمودي في كتابه «الشيخ والمريد»[78] وبعده جاك دو ميار Jacques de Maillard في مقاله حول موضوع الطاعة والسلطة بالمغرب[79].

مما سبق يمكن أن ننتهي إلى القول إن هذا النظام المؤسس على الجماعة والشيخ لم يكن نظاما ديمقراطيا بالمعنى الإيديولوجي للمفهوم، بل كان نظاما ديمقراطيا بنيويا كما استنتج ذلك كلنر[80] في حالة قبائل آيت عطا. ومن الأصح أن نسميه نظاما أوليغارشيا oligarchie أي حكم الأقلية.

75- « Le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité, fondée sur la méconnaissance qui est au principe de toute autorité » : BOURDIEU, P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Minuit, 1986, p. 113.

76- BOURDIEU, P., *Esquisse d'une Théorie De La Pratique* - Précédé De Trois Études D'éthnologie *kabyle*, Droz, Genève, 1972,
HAMMOUDI, A., « Phénoménologie et ethnographie. À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu », *L'Homme*, 2007/4 - N° 184

77- DE LA BOÉTIE, É., *Discours de la servitude volontaire*, Mille et une nuits, Paris, 1997.

78- عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد. النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ت : عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الطبعة الأولى- الدار البيضاء 2000.

79- DE MAILLARD, J., *Culture de sujétion et patronage autoritaire au Maroc Sur une anthropologie de «la servitude volontaire», Revue française de science politique*, vol. 56, n° 4, août 2006, p. 711-742.

80- «Démocratie structurale plutôt qu'idéologique » E. Gellner, p. 41. .

نظريا يمكن لكل فرد بالغ ولكل رب أسرة المشاركة في القضايا التي تتداولها الجماعة، ولكن هذا لا يؤدي بنا إلى تبني أطروحة المساواة بين كل أفراد القبيلة؛ فالضعفاء سياسيا واقتصاديا ليس لهم نفس الوزن ولا يتمتعون بنفس المكانة داخل الجماعة ولا يستطعون إيصال صوتهم وآرائهم. كما أن طبيعة المجتمع التراتبية وإقصاء أفراد من تولي مناصب القيادة (الانتماء للجماعة أو آيت اربعين أو وظيفة الشيخ أو المقدم) على أساس الوراثة والنسب والمكانة الاجتماعية والثروة وعدم إشراك الدخلاء والنساء والعبيد والحراطين والفئات التي تحتل أسفل الهرم الاجتماعي داخل القبيلة، يجعلنا نتحفظ كثيرا على عبارة ديمقراطية التي قد تغري لأول وهلة في وصف هذا النظام، فتمجيد بعض الدارسين أو بالأحرى الفاعلين والمناضلين السياسيين للديمقراطية القبلية يجانب حقيقة السلطة داخل القبيلة. وحتى إن كانت هنالك ديمقراطية فهي لا تنتمي إلى المرجعية الأوروبية التي ظهر فيها هذا النظام السياسي.

كما أننا لا نتبنى الأطروحة السائدة والتي تعتبر القبيلة مؤسسة ضد الدولة، بل تسعى إلى تأسيس الدولة التي تظل نموذجها؛ فالنظرية الخلدونية قائمة على أطروحة مفادها أن غاية العصبية هي الملك، أي السلطة. كما أن الدولة الوسيطية في المغرب هي دولة العصبيات القبلية (زناتة - صنهاجة - المصامدة). والقبيلة في طبيعتها حتى وإن قاومت هيمنة السلطة المركزية فإنها في العمق لاتتردد، إن سنحت لها الفرصة التاريخية بذلك، أن تتحول إلى سلطة مركزية - قبلية. إن القبيلة إذا كانت خارج دائرة المستفيدين من السلطة تعمل على الحفاظ على استقلاليتها ولكن دون أن تكون في جوهرها ضد التحول إلى صاحبة سلطة مركزية، مع ما قد يتهددها من فقدان عصبيتها ومن ثمة جوهرها؛ فالعصبيات القبلية القادمة من

البادية والأطراف ما أن تستولي على السلطة مركزيا حتى تتنكر لتنظيمها التقليدي ويصبح في منظورها منبوذا يجب محاربته. إن القبيلة وهي تروم السلطة وتؤسس دولة مركزية تقوم بالتخلص من طابعها القبلي والتنكر لماضيها التنظيمي، الذي يصبح نقيض ما تصبو إليه ولا تتردد في تجنيد حملات عسكرية ضد القبائل الأخرى لتطويعها معتبرة تنظيمها القبلي تهديدا لها.

الفصل الثاني

العرف والعصبية والدين

1 - العرف وروح تماسك القبيلة

لن ندخل هنا في جرد تعاريف لغوية وفقهية وقانونية للعرف. ونقتصر على اعتبار العرف مجموعة من القوانين الوضعية التي تسهر على سنها القبيلة في سبيل تنظيم شؤونها الداخلية والخارجية؛ فهو نص قانوني ينظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والقضائية ويحدد الجرائم والعقوبات ويهدف إلى حل النزاعات القائمة أو المحتمل قيامها، سواء تعلق الأمر بالجانب الجنائي الإجرامي (قتل وجرح وضرب...) أو جانب العرض (قذف وسب، تهديد، خيانة زوجية) أو حماية الملك الخاص والعام (سرقة، دين ..) مع العلم أن لكل جريمة في حد ذاتها بعدا جنحيا لكونها تمس كيان ووجود الإنسان وتحمل أيضا بعدا اجتماعيا مرتبطا بالعرض والشرف. فالقتل هو جريمة في حق إنسان ولكن هو أيضا فعل يمس عرض العائلة والقبيلة التي ينتمي إليها المقتول، وهي تلجأ للأخذ بالثأر لإرجاع كرامتها وعرضها المهتوك، لأن الدية ما هي إلا ثمن دم المقتول في حالة توافق الأطراف ولا تحسم الأمر نهائيا. إذ قد يطول النزاع ولو بشكل مضمر حتى يتم الثأر. وعموما يدبر القانون العرفي الموارد البشرية ويقنن الحياة الاجتماعية محليا داخل المجموعة القبيلة الواحدة أو مجموعة من القبائل. والعرف على خلاف «القاعدة»، معرض دائما للتغير والتأقلم مع كل حالة اجتماعية ومجال جغرافي؛ فكل قبيلة أو قرية لها عرفها الخاص بها الذي يساير أوضاعها وخصوصيتها ويحل القضايا التي تطرح عليها باستمرار.

ليس العرف فقط نصوصا قانونية زجرية، ولا يمكن اختزاله في جانب العقوبات، لأنه يجسد وحدة العشيرة أو القبيلة؛ فالعلاقات الدموية والقرابية غير كافية لخلق جو ملائم للتعايش السلمي بين أفراد المجموعة لذا تحتم وجود قانون شفوي أو مكتوب يمكن من ضبط علاقاتهم ويضع قواعد ترمي إلى حماية المجموعة من الانحراف والفوضى. فالعرف يحمي الفرد وممتلكاته في مجتمع تنعدم فيه سلطة فوقية تقوم بهذه الوظيفة. أما الأحوال الشخصية: الزواج الطلاق والإرث فإنها تبقى من اختصاص الشرع؛ فالفقيه أوالقاضي هو الذي يبت في هذه القضايا سواء كان معينا من السلطة المركزية أو من طرف آيت اربعين، وهذه المؤسسة هي التي كانت تحدد عموما مجال تدخل القاضي في هذا الميدان أو قد توسع مجال تدخله إلى قضايا أخرى تتجاوز اختصاصاته الشرعية السابقة الذكر.

وأقدم نص عرفي مكتوب عثر عليه في جنوب المغرب يعود، حسب محمد العثماني، إلى القرن الخامس عشر ويتعلق الأمر بلوح حصن أكادير أو جاريف مع أن العثماني لا ينفي إمكانية وجود عرف أقدم منه[1]. وهذا العرف ينظم المخزن الجماعي المعروف في الأطلس الكبير والصغير بإغرم.

لم يكن العرف مقتصرا، على مجال جغرافي أو إثني في المغرب كما تبرهن على ذلك التسميات المتعددة : أزرف (الوسط والجنوب الشرقي ومناطق أخرى) واللوح (الأطلس الكبير وسوس) وتاعقدين (آيت عطا) وديوان ورسم وعرف وتايسا وقانون، ومن الباحثين من اعتبر هذه التسمية الأخيرة ذات أصول يونانية[2]. وهي محاولة للقفز وإقصاء الفترة الإسلامية والشرع.

1- امحمد العثماني، ***ألواح جزولة والتشريع الإسلامي دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي***، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2006، ص. 105.
2- Mahé, A., « Les assemblées villageoises dans la Kabylie » , p. 182

استرعت القوانين العرفية اهتمام الدراسات الأنثربولوجية والسوسيولوجية منذ بداية اهتمامها بالمجتمعات المغاربية؛ فالدراسات المنجزة حول الجزائر – التي كانت أسبق ميدان للأبحاث الأثنوغرافية الفرنسية – تناولت مواضيع الأعراف، في كتاب Hanoteau et Letourneux المنشور في بدايات سبعينيات القرن التاسع عشر وكانت حول القبايل[3] أو في دراسة Émile Masqueray[4]، وقد أثر هذان الكتابان بقوة في الدراسات الاستعمارية اللاحقة، بل إن أحد أهم مؤسسي السوسيولوجيا، دوركايم Durkheim، اعتمد على الدراسة الأولى في صياغة مفاهيمه في السوسيولوجيا حول أشكال التضامن الآلي والعضوي. أما فيما يتعلق بالمغرب فكانت رحلة شارل دوفوكو Charles De Foucauld، المنشورة في أواخر القرن التاسع عشر (1883–1884)[5]، بداية الاهتمام في الدراسات الاجتماعية بقضايا العرف والمؤسسات التقليدية لضبط الأمن وخاصة حين تناول ظاهرة الزطاطة.

وتعتبر ترجمة مخطوط «الحلل البهية» سنة 1904، من طرف أحد أهم مؤسسي البعثة العلمية بالمغرب، الذي كان حينها بطنجة جورج سالمون George Salmon[6]، والذي حصل عليه من فاس، من أول النصوص العرفية التي نشرت حول المغرب، إذ نشر في أول عدد من الأرشيفات المغربية les Archives berbères، وهي المجلة التي كانت تصدرها البعثة من طنجة آنذاك. والنص هو

3- Hanoteau et Letourneux, *La kabylie et les coutumes kabyles, 1872-1873*, Paris.

4- Masqueray, É., *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaiuïa de l'Aourâs, Beni Mezâb)*, E. Leroux, Paris, 1886.

5- de Foucauld, Ch., *Reconnaissance au Maroc. 1883-1884*, Challamel, Paris, 1888.

6- Salmon, G., «Les institutions berbères au Maroc», *Archives marocaines*, fasc. I, 1904 - p. 127-148.

لمحمد بن محمد بن مصطفى المشرفي (1255–1334هـ/1839 – 1916م)[7].

وإذا كانت القبائل المستقرة والأمازيغية حظيت بدراسات حول أعرافها فإن الأمر مختلف بالنسبة للقبائل البدوية العربية. فمنذ بداية التدخل الاستعماري اعتبرت القبائل العربية في عداد قبائل المخزن وبالتالي فهي نظريا تطبق الشرع بواسطة القاضي، أما القبائل الأمازيغية فهي قبائل السيبة التي يسري عليها القانون العرفي. فالثنائية التي أرستها المدرسة السوسيولوجية الاستعمارية منذ البداية مع ميشوبيلر Michaux-Bellaires وغيره تقوم على الصراع بين مكونين : المخزن =العرب=الشرع=المدينة في مقابل السيبة = الأمازيغ = العرف = البادية[8]. وكان اهتمام الدراسات الاستعمارية الفرنسية في هذه الفترة وثيق الصلة بمشاريعها الإدارية والسياسية التي تهدف إلى تطبيقها على أرض الواقع؛ فمنذ سنة 1914 سن ظهير يقوم على الاعتراف للقبائل الأمازيغية بتطبيق العرف وتلته ظهائر أخرى كان آخرها وأشهرها ما سمي ب « الظهير البربري » سنة 1930. إن هذا التفسير لايمكن الاطمئنان له بمفرده، ففي مجتمعات أخرى لم تكن ثنائية عرب بربر قائمة ولم تعرف نفس السياق التاريخي الاستعماري، بسياسته القبلية السالفة الذكر، ومع ذلك نلاحظ نفس الواقع الذي يقصي عرف قبائل البدو الرحل.

7- Salmon, G., «Contribution à l'étude du droit coutumier du Nord – marocain», *Archives marocaines*, t. 3, 1905, p. 331-

وكان النص العربي موضوع تحقيق «الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية» محمد بن محمد بن مصطفى المشرفي، الذي حقق في إطار اطروحة دكتوراه بالرباط. «دع تاريخ ك آداب الرباط 1193–1994. وقد صدر الكتاب عن وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية سنة 2005 : محمد المشرفي، **الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية**، الطبعة 1، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، 2005، ج 2.

8- Michaux-Bellaire, « Organisme marocain », *Revue du Monde musulman*, 1909, pp 1-43.

لقد لاحظ الباحث جوزيف شلهود Joseph Chelhod[9]، المختص في قبائل البدو بالجزيرة العربية، أنه لا توجد دراسات حول أعراف القبائل البدوية وذلك لكون النظرة حول هؤلاء ظلت تحكمها أحكام معيارية وقيمية، لا ترى في هؤلاء البدو إلا قبائل بدون نظام وأقرب إلى حياة الجاهلية؛ فالقانون بالنسبة للنخبة المثقفة الإسلامية الكلاسيكية لا يمكن أن يكون إلا الشرع، وكل ماعداه هو بدعة ولذا فإن أعراف القبائل البدوية أقصيت. كانت النخبة المثقفة يغلب عليها الفكر الديني المحافظ ناهيك على أن البدو ظلوا في المنظور الإسلامي الكلاسيكي مشبوهين في إسلامهم وموضوع النظرة النمطية التي ترى في البداوة نقيض الإسلام، الذي كان بالأساس دينا وحضارة مدنية؛ فالبدو المعروفون في الأدبيات بالأعراب ألصقت بهم تهم النفاق والفوضى، إن لم يكونوا مارقين على الدين ومرتدين.

ويفند شلهود كل هذه الأحكام معتبرا أن البدو هم بعيدون عن نظام الفوضى فسلوك كل جماعة وكل فرد كان مقننا بدقة وكل تجاوز للقاعدة كان يعاقب عليه بشدة من طرف العامة[10]. ولم يكن حال الغرب الإسلامي بأحسن حال، إذ تتضمن فتوى الفقهاء حولهم نظرة صارمة تصل إلى حد التكفير، وحين يذكر العرف فإنه يصنف في باب البدع والخروج عن الشرع، ويوظف لتزكية موقفهم المعادي لهذه القبائل في كونها خارجة عن الإسلام.

أما في الغرب الصحراوي فإن موقف بعض العلماء كان أكثر تطرفا، نظرا للخصوصية التاريخية للمنطقة وما عانته فئة الزوايا التي ينتمي إليها هؤلاء العلماء، على يد المحاربين « حسان » من اضطهاد . ففئة حسان الذين يجسدون نموذج قيم البداوة بامتياز تعرضوا لانتقادات قوية كفئة محاربة حاملة للسلاح

9- Adam, A., « J. Chelhod, Le Droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins », *L'Homme*, Année 1973, Volume 13, Numéro 1, p. 246

10- Ibid.

مع ما تفرضه من غرامات وضرائب على قبائل تابعة تسمى لحمة أو ازناكة. ونورد هنا مقتطفا لمختار ولد حامدون يصف وظيفة حسان: «أما حسان فشيمتهم اقتناء السلاح، ومداومة الكفاح، وامتلاك الرقاب واستلاب الأسلاب، والأخذ بالثارات وإدمان الغارات لا يكلون من الدماء ولا يملون من مقارعة الأعداء اموالهم سلاحهم وحصونهم ظهور خيولهم ونجائبهم. جل عيشتهم الصيد وما يأخذون من المغارم أو ينتهبون من الأعداء وما عدا ذلك فهوعيب عندهم من تجارة أوحرث أواقتناء ماشية. ولهم ولوع باللهو والسماع وفي الطبقة العليا منهم أبهة عظيمة، فهم يحتكرون لفظة العرب لأنفسهم، ويقولون لمن مات منهم حتف أنفه (جيفة)»[11]. إن مختلف التعاريف التي عرضت لحسان ترسم عنهم صورة سلبية وهذا يعود بطبيعة الحال إلى واقع ممارسات هذه الفئة تاريخيا، ولكن أيضا إلى مصدر النصوص التي تناولتها. فهي مكتوبة من قبل علماء ووسط فكري ينتمي إلى الزوايا. لهذا فالفقيه والمؤرخ كان محكوما في تناوله ووصفه لحسان بخلفياته التراتبية كضحية وموضوع ظلم حسان. ويكفي أن نلقي نظرة على فتوى ونوازل فقهاء البلد ليتضح لنا ما مدى عدائية النظرة التي يحملها الوسط الديني لبني حسان: لصوص وظلمة ومنافقون وزنادقة ومستغرقو الذمة وبل وذهب بعض الفقهاء إلى حد تكفير بني حسان نظرا لما يقومون بهم من غزوات وسلب لأموال المسلمين وقتل وتدمير للمداشر وما يفرضونه من غرامات مكلفة، واستفزازات لا يراعون في ذلك حتى حرمة العلماء والمساجد[12].

11- المختار بن حامد، **حياة موريتانيا**، الجزء الثاني. الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1990، ص. 184.

12- أحمد بن الأمين الشنقيطي، **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مؤسسة منير، نواكشوط، 1989، ص. 84

ولم يتغير الحال مع ظهور الكتابات الأنثربولوجية حول هذه القبائل التي عملت بدورها على اعتبار العرف مجرد بقايا ممارسات عتيقة ولا تستحق الدراسة بينما الدراسات الاستشراقية ركزت على الجانب القانوني في صيغته الفقهية الشرعية من خلال النصوص الدينية المكتوبة. كانت الدراسات الأنثربولوجية الأولى ترى في البدو في مناطق أخرى من العالم من أمريكا وأستراليا نموذج سكان بدائيين؛ فالبدوي هو ذلك المتوحش الذي يجوب الصحراء بحثا عن ما يسرق أو ينهب أو يقتل بدون احترام أي قانون أو أخلاق أو قيم.

إن الاعتراف والإقرار بوجود نظام قانوني شفهي أو مكتوب كان لا يتناسب مع النظرة والرؤية الجاهزة التي كونتها سواء النخبة العالمة الإسلامية أو بعدها الدارسون الأوربيون حول البدو الرحل. بتغير سياق إنتاج المعرفة الأنثربولوجية حول المجتمعات البدوية في الصحراء تغيرت تدريجا تلك النظرة، وأثار التنظيم القضائي للمجتمعات الصحراوية بالتحديد انتباههم. وإذا كان المجتمع الموريتاني يكاد يغيب فيه انعرف لصالح الاحتكام للشرع، الذي يظل الضابط الأول للعنف داخل المجتمع كما يقر بذلك الأنثروبولجي بيير بونت Pierre Bonte[13]، فإن المجتمع الصحراوي خاصة من الساقية الحمراء شمالا حتى وادي نون كان متميزا بالعرف عن باقي مكونات المجتمع البيضاني. فالركيبات وأزركيين وأولاتدرارين ويگوت آيت اوسى وآيت لحسن مثلا دونوا أعرافهم. وكان الأنثربولوجي الاسباني كاروباروخا Caro[14] Baroja من أوائل الأنثربولوجيين الذين تناولوا أعراف قبائل الساقية الحمراء، وقد سبقه إلى ذلك الفرنسيون الذين سارعوا إلى اقتناء وجمع أعراف القبائل التي كانت بمجال نفوذهم

13- Bonte, P., *L'émirat de l'Adrar mauritanien : Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*, Karthala, Paris, 2008, p. 352.

14- Baroja, C. op. cit.

الاستعماري مثل قبيلة آيت اوسى أو الركَيبات (تندوف)، وحتى تلك الخارجة عن مجالهم كان النظام القضائي السائد موضع تقاريرهم كيگوت وأزرقيين.

إن العرف بصفة عامة قانون صادر عن جهاز قبلي تختاره الجماعة التي تمثل مختلف مكونات القبيلة. والجماعة بدورها تختار مجلس آيت اربعين وتفوض له سلطة تشريعية قضائية وتنفيذية في آن الوقت. وهو ما دفع الفرنسيين بعد ذلك إلى تسمية هذا الجهاز بـ «الجماعة القضائية». والعرف هو قانون يطبق في إطار قبلي أي مجموعة بشرية تربطها رابطة الدم الواقعية الفعلية أو الوهمية، أي العصبية. وهذه الرابطة المؤسسة على القرابة والنسب تلزم التلاحم والتماسك والتآزر؛ فالنسب له وظيفة أيديولوجية في تماسك العصبية. ونتوقف هنا عند نص مهم لابن خلدون كي ندرك حقيقة النسب ووظيفته التي يلخصها في جملة ذات دلالة بالغة:

«إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على اهل ولائه وحلفه

للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها ومن هذا تفهم معنى قوله تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب **أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام** فإذا كان ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه وإذا كان إنما يستفاد من الخير البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا ومن أعمال اللهو المنهي عنه ومن هذا الاعتبار معنى قولهم النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ والله سبحانه وتعالى أعلم»[15].

إن فهم حقيقة العلاقات القرابية التي تؤسس للعلاقة السياسية والإجتماعية والاقتصادية وغيرها، داخل المجموعات القبلية، أمر بالغ الأهمية لفهم مقاصد العرف وتمفصلاته مع الواقع الذي أنتجه؛ فالنسب كما يوضح نص ابن خلدون فائدته في المناصرة والنعرة والالتحام والتضامن بين الأفراد والجماعات التي تعتبر نفسها مشتركة في النسب. وبناء عليه فإن العرف نص قانوني يعكس إرادة الجماعة وتمثلها لنفسها كوحدة نسبية متماسكة ومتضامنة. ولكن قبل التفصيل في هذا الموضوع، نود شرح بعض مبادئ العرف وطريقة تطبيقه.

يتأسس القانون العرفي على مبادئ : فهو مبني على نظام التعويض والتراضي المتبادل لأطراف النزاع وانخراط المجموعة

15- ابن خلدون، ***كتاب العبر، وديوان المبتدإ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر***، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت الجزء1، ص. 108.

السلالية في حل هذا النزاع. وفي أحد أقدم النصوص التي بين أيدينا، والتي تعود للقرن الثامن عشر، نقف عند أحد أسس تطبيق العرف في المجتمع الصحراوي. فسونييه Saugnier يتحدث في نصه عن دور الشيوخ بمعنى المسنين vieillards الذين يقارن سلطتهم بسلطة زعماء العشائر فيما يتعلق بالتحكيم. هؤلاء الأعيان هم الذين يخول لهم إصدار الأحكام، فهم: «يبثون في جميع الخلافات ماعدا الحكم بالإعدام الذي يختص به مجلس لمجموعة من الرؤساء [. . .]. الشيوخ ينطقون بالحكم بدون استئناف والقرارات تطبق في الحين»[16]. إن مجلس القبيلة، الذي قد يحمل اسم الجماعة أو آيت اربعين، هو المخول له تطبيق قوانين وبنود العرف المتفق عليها. فهو الذي يبت في القضايا المطروحة أمامه من خلال المسطرة التالية : يقوم المدعي باخبار آيت اربعين الذين يحددون موعدا للجلسة التي يخبر بها المدعي عليه وتبنى الأحكام على أقوال المعنيين والشهادة إذا اقتضى الحال. وبعد الاستماع إلى أطراف النزاع تصدر آيت اربعين حكمها وتسهر على تطبيقه، وما على الجاني إلا الانصياع لقراراتها بواسطة ضغوطات معنوية ومادية، ولا يوجد أي حكم فيه إكراه بدني أوحبسي كما أن الأحكام نادرا ما تستأنف. وغالبا ما تكون الجلسات إبان مناسبات محددة : أيام السوق والمواسم أو مناسبات اجتماع مكونات القبيلة. وفي حالة بعض القضايا الشائكة والتي تعني القبيلة ككل فإنه ينتظر حتى يلتم شمل المجلس كما هوالحال عليه بالنسبة للرحل. وهو ما يتزامن عموما مع فصول معينة من السنة. وعموما تحاول الجماعة من خلال العرف احتواء العنف والقصاص الفردي ودائرة الانتقام وهي تحاول بكل جهدها ليس احتكار استعمال العنف كما هوحال الدولة ولكن تقنينه؛ فالجماعة لا تستعمل العنف المادي وليس في قراراتها عقوبات جسدية عموما. وتعمل الجماعة على

16- SAUGNIER, M., p.88.

تجنب كل صراع دموي بين أفراد المجموعة القرابية الواحدة لأن في ذلك تهديدا لوجودها داخل مجال يحتم التآزر والتضامن في مواجهة الآخر. فالثأر والانتقام منبوذان ويعتبران خارج القانون، والثأر الفردي هو دليل فشل القانون العرفي في ضبط العنف أي فشل الجماعة في تحقيق التوازن والنظام داخل المجموعة، خاصة إذا كان موضوع الثأر بين أفراد وعائلات القبيلة.

وتختلف العقوبات حسب عرف كل قبيلة وحسب الاتفاق الحاصل بين قبائل معينة أو فخذات بذاتها داخل نفس القبيلة. ونجد الأعراف عموما تسن عقوبات مادية ومعنوية؛ فلا نجد أية عقوبات جسدية (قصاص، إعدام، حدود، جلد) أو أي سلب للحرية ذلك أنه لا وجود لسجون في المجتمع القبلي الصحراوي. وحتى في أقصى الجرائم، مثل القتل، يعاقب العرف بدفع دية إرضاء لأهل الضحية والطرد[17] من القبيلة أحيانا، عكس بعض المجتمعات مثل القبايل (الجزائر) التي لا تقبل بالدية وتطلب القصاص بقتل الجاني سواء مباشرة بواسطة أحد أقارب الضحية أو شراء خدمات قاتل محترف.

ونستنتج من مراجعة بنود العرف أنها كلها تعكس التضامن المبني على أسس قرابية، فالفرد حين يرتكب جنحة أو جناية ويمثل أمام آيت اربعين، فهو لا يمثل نفسه فقط، بل أقاربه الدمويين الذين قد يضطرون إلى تقديم الشهادة لصالحه والقسم كما في حالة «الحلاف». فالجماعة تطلب منه أن يأتي ب «إخوانه» ومن هم من صلبه للشهادة في حقه. وهي المسطرة المعروفة بالحلاف، التي كانت سائدة في المجتمع الصحراوي كما يرد ذلك في مجموعة من الوثائق العرفية خاصة بلف آيت بلا (تكنة) نجد بندا يقول :

17- والطرد يعني إقصاء الفرد من القبيلة وسحب هويتها عنه بنفيه وهي عقوبة قاسية في مجتمع لا وجود فيه للفرد بدون انتماء قبلي يمنحه هوية اجتماعية ورمزية ويوفر له الحماية وسبل العيش.

« ان ظهر عليه بينة وإن لم يات عليه ببينة يحلف له بخمسة وعشرين يمينا من إخوانه في المصحف الكريم » آيت بلا (تكنة)

« ومن ادعى أن أحدا ذبح عليه فانه يحلف بعشرة ايمان من صلبه إن لم تكن عنده بينة »(لف آيت بلا) .

« ومن ادعى عليه السرقة ولم توجد عليه بينة فإن كانت السرقة في خيمة او في مراح[18] او في نادر[19] او في دار فعليه خمس وعشرون حلافا وأجلهم ثلاثة أيام وإن لم يات بالحق ولم يكن عليه عذر فإنه يغرم وجميع ما ادعى عليه » (ديوان آيت اوسى) .

« وإن من سرق من المراح[20] اوالسرح[21] ولم تكن عليه بينة فعليه خمسة وعشرون يمينا في الصحف ومن سرق من المرس أو الخيمة فعليه خمسون يمينا في المصحف » (آيت الجمل : آيت لحسن ازركيين آيت موسى واعلي)

إن الجماعة تمنح المتهم فرصة تبرئة نفسه في حالة عدم وجود إثبات الإدانة أو التبرئة، وذلك من خلال الحلافين الذين يتكونون من عصبته؛ فهؤلاء لا يتقدمون أمام الجماعة شهودا على عدم ارتكابه مخالفة موضع الاتهام بل ضمانا لسلوك الفرد والشهادة في حق أخلاقه ومعاملاته عامة. وألواح جزولة، التي تنتمي لها عادة أعراف الجزء الشمالي من الصحراء، تضم كلها بنودا حول الحلاف واليمين الجماعية: «إذا ألقينا نظرة فاحصة على عامة ألواح جزولة، وجدناها تعتمد في البينة على الإقرار، والشهادة واليمين. غير أن اليمين فيها تكون غالبا جماعية، ذلك أن المتهم يحلف مع عدد من أقاربه، يقلون أو يكثرون

18- مكان قرب الخيمة للماشية.

19- حقل.

20- مكان مبيت الماشية.

21- مجال الرعي

حسب التهمة الموجهة. ويسمى هؤلاء الحلاف. والحالف يجب أن يكون رجلا بالغا مسلما. أما المرأة فلا تحلف إلا إذا كانت المدعى عليها »[22]. مع العلم أن مسألة القسم واليمين الجماعي لم يكن يوافق عليها بعض الفقهاء حتى الذين كانوا أكثر تسامحا مع العرف مثل السكتاني قاضي تارودانت في العهد السعدي.

إن مسطرة الحلاف تطبق على الفرد الذي لا تراعى يمينه ويلزم بتزكية أقاربه الذين يتقوى بهم ويتقوون به ويحتمي بهم ويحتمون به، وإذا رفض هؤلاء تزكيته والحلف معه اليمين فإن التهم تثبت عليه[23]. وفي بعض القوانين العرفية بشمال المغرب على المتهم أن يعد أربعة من عصبته، أي أقاربه من ناحية الأب، وإذا لم يتوفر عليهم فإنه يضطر إلى تقديم ذبيحة على قبيلة ليصبح من ضمنها ويحلفون إلى جانبه، وإذا كان أحد الأربعة غير معروف بنزاهته يضاف خامس من خارج العصب يختاره المتهم.

ولقد تناول ارنست كلنر Ernest Gellner بإسهاب هذه الظاهرة لدى قبائل آيت عطا تحت عنوان يلخص مضمونها « القسم الجماعي أو الكل من أجل واحد » Le serment[24] collectif ou tous pour un حيث يلزم المتهم بأداء أربعين أو خمسين يمينا يؤدي أقاربه عددا منها، وإذا رفض أحدهم تثبت عليه التهمة. وتبع كلنر دافيد هارت في دراسته حول قبائل آيت مرغاد وآيت احديدو[25]، إذ يعتبر هارت القسم – اليمين أهم أركان العرف[26]. ويختلف عدد الحلافين من عصبة المتهم حسب الجريمة. ففي حالة سرقة صغيرة يكتفى بأربعة حلافين إضافة للمتهم أما إذا كان الفرد متهما بسرقة قطيع فإن العدد

22- امحمد العثماني، مرجع سابق، ص. 198.
23- امحمد العثماني، ص. 200.
24- Gellner, E., p. 109
25- Hart, D. M., « Institutions des Ait Morhrad et Ait Haddidou », p. 103.
26- Ibid, 65.

يرتفع إلى عشرة (من ضمنهم المتهم) . وفي حالة القتل فإن عدد الحلافين يحدد في أربعين ويسمح للمتهم أن يكمل العدد من أقاربه البعيدين في حالة عدم وجود العدد الكافي ضمن عصبته المباشرة . ويختلف أيضا مكان القسم، ففي الحالة الأولى يكون القسم لدى ضريح ولية أما في حالة القتل وحتى حالة سرقة القطيع فيتحتم أن يجرى القسم في ضريح ولي ذائع الصيت . ويجب أن يكون القسم في مكان معين ووقت محدد مسبقا، وإذا تخلف أحد المعنيين بدون سبب للمشاركة في القسم إلى جانب المتهم، فعليه أن يقدم تعويضا للمتهم لأنه تضرر دفاعه جراء غيابه إذ يكون المتهم مجبرا في هذه الحالة على دفع تعويض لصاحب الدعوة . أما إذا كان عدد المتغيبين من الحلاف أغلبية فإن القسم يلغى ويصبح المتهم مجبر على دفع تعويض ويغلق الملف .[27]

وفي مجتمع يعيش أفراده « وجها لوجه »، يعرف كل واحد أخلاق وسمعة وسلوك قريبه، والقسم هو شهادة في حق هذا السلوك بل تصبح هذه الشهادة ذات قوة في تبرئة المتهم إن غابت الأدلة المادية . والحلافون لا يمكن لهم أن يكونوا إلا من عصبة الفرد، أي من نسبه القريب والمباشر والذين يشاركون معه في الديات ويطالهم أيضا الانتقام في حالة الثأر . فلدى قبيلة آيت مرغاد حين يرتكب شخص جريمة قتل يفر رفقة تسعة من عصبته « آيت عشرة » أو أعشار الذين يؤدون معه القسم، إلى آيت عطا خوفا من الثار ولا يمكنهم العودة إلا حين يتم تصفية مسألة الدية .[28] ولا يختلف الأمر في هذا الباب عند قبائل أخرى من مناطق مختلفة من المغرب، فالمشرفي يؤكد، في نصه الذي يعود للقرن التاسع عشر، على اختلاف عدد مرات القسم حسب

27- Ibid, 65
28- Ibid, p. 66.

خطورة التهمة لدى قبائل الشمال الشرقي للمغرب؛ فالقتل هو أكبر الجرائم يحلف فيه بخمسين يمينا. ويكون سواء أمام المسجد أو عند مقام ولي أو مكان عام[29].

إن السائد في الصحراء أن عصبة الفرد حتى الدرجة السابعة مسؤولة عن أفعاله وقد تطالها الأحكام والعقوبات التي تطاله خاصة منها ما يتعلق بجرائم الدم أي القتل؛ فهم الذين يتوجب عليهم المساهمة في دفع الدية إجباريا عنه كما ورد في النصوص الفقهية حول العاقلة في موريتانيا. وتضم أعراف قبائل الصحراء بنودا تحدد درجة العصبة التي تشترك مع الفرد في التضامن وتلزمهم مآزرته. ففي عرف يگوت نجد أن الأقارب حتى الدرجة السابعة مطالبون بتأدية ما بذمة الجاني « ومن غصب شيئا من القبيلة أو سرق أو تعدى عليه بأحد العداء ولم يقدروا على الخلاص والوفاء منه بعينه يقبضه عنه قريبه إلى سبع كوانين أقاربه الأقرب فالأقرب على سبيل عادتهم وعرفهم سدا للذريعة » (يگوت).

قد يبدو أن مسألة الحلاف واليمين هي فقط عملية (تقنية) سهلة، بل عامل مساعد على انتشار الجرائم مادام أن ما يهم ليس هو الدليل بل قدرة المتهم على تجنيد عدد معين من الحلافين من أقاربه إلى جانبه، أي أن كل فرد قد يضمن نجاحه في الحصول على عدد كبير من الحلافين سيشجعه ذلك على ارتكاب الجرائم. وهو رأي قدمه باحثان في مقالهما المشترك[30] ليقوما بدحضه بعد ذلك بسلسلة من الحجج. إن الوازع الديني والأخلاقي وقدسية مكان أداء اليمين الجماعي سواء أكان المكان مسجدا أو مقام ولي صالح أو أمام الجماعة وحضور الكتاب المقدس (القرآن)، كلها عوامل نفسية لن تجعل من مسألة اليمين

29- المشرفي، ص. 710.

30- Hibou B., Tozy M., « Une lecture d'anthropologie politique de la corruption au Maroc : fondement historique d'une prise de liberté avec le droit », *Tiers-Monde*, tome 41 n°161, 2000, p 28.

الجماعي مجرد آلية قانونية للتلاعب وتبرئة المتهم مجانيا. ولا نغفل مسألة الشرف والعرض و«الكلمة» التي لها وزنها في تحديد مكانة وجاه ووجاهة الرجل، الذي لن يغامر بها في كل مرة في سبيل تبرئة مجرم حتى وإن كان من عشيرته.

إن مسألة الحلاف تعكس دور القرابة في تكريس تماسك الجماعة، والحمية وروح العصبية التي تسود المجتمع القبلي؛ فالنعرة والحمية القبليتان وذوبان الفرد داخل الجماعة وعمله من أجلها يظل القاعدة في مجتمع يظل التضامن الآلي هو السائد حسب المفهوم الدوركايمي، ذلك أن الفرد مطالب بالذود عن حرمة القبيلة والدفاع عنها والتآزر مع أفرادها في أوقات الشدة، خاصة في مجتمع يهمين عليه هاجس العنف ومعرض للغزوات. إن العرف يعاقب كل من تخلف عن نجدة بني عمومته «وإن قام العياط[31] أي عياط الخوف فكل تخلف عنه ولم يأت لغير عذر واضح فعليه ثلاث ريالات» (يگوت). لاوجود للفرد خارج الجماعة، وتضامن الجماعة مع الفرد في أوقات الضيق يفرض عليه أن يكون في خدمتها ويعمل لصالحها والدفاع عنها. إن الفرد في المجتمع التقليدي هو المجسد بامتياز للجسد الجمعي القبلي؛ فتضامن القبيلة معه في أوقات الشدة ودفاعها عنه والمساهمة معه في دفع الدية في حالة ارتكابه جرما يقابله إلتزامه بضوابطها والاستعداد الدائم للتضامن مع أفرادها ونصرتهم كيفما كان وضعهم كما يلخص ذلك المثل العربي المعروف «أنصر أخاك ظالما أو مظلوما». إن المسؤولية الفردية تكاد تغيب لفائدة المسؤولية الجماعية في ارتكاب مخالفة ما وفي تحمل نتائجها. والجماعة القبلية لا يمكنها المحافظة على هيبتها ومكانتها إلا بقوة عصبيتها والتفاف أعضائها حول بعضهم البعض فوجودها واستمراريتها في مجالها البدوي يفرض هذا التضامن وإلا أصبحت مهددة في كيانها.

31- الصياح للإنذار في حال التعرض للهجوم.

كما أن الفرد من خلال العرف مطالب بحماية الجماعة القبلية التي ينتمي لها وعدم المس بتماسكها أو التآمر ضدها مع العدو أو مع من يلحق الضرر بممتلكاتها. وفي بنود النصوص العرفية دعوة للدفاع عن الجماعة القبلية ونبذ التآمر مع العدو ضد مصلحة القبيلة : «ومن كان عند أحد سارقا حتى رأى الغارة في القبيلة وذهب بالحيوان[32] في تلك الليلة فإنه يغرم في الجميع»(ديوان آيت اوسى) » ومن دخل عليه السراق وصار يمونهم بالشراب والطعام وينعت حيوان[33] القبيلة فإنه يغرم ما ذهب به السراق فعليه ثلاثون ريالا انصاف » ومن نعت للعدوشيئا من مال القبيلة فيعطي خمسين ريالا انصاف وتحرق خيمته ويغرم ما ذهب به العدو » (ديوان آيت اوسى) . فالعرف عمل على محاربة خيانة القبيلة وعلى ترسيخ الوعي الجماعي القبلي في مواجهة الخطر الخارجي سواء أكان سرقة أو تآمرا مع العدو أو كل ما يضر بمصالح القبيلة كما نقرأ في أحد بنود عرف آيت اوسى التي تذهب إلى سن عقوبة من هدد القبيلة إلى الطرد والتبرؤ منه وهي أقصى العقوبات في القانون العرفي : « ومن جر أمرا فيه فشل للقبيلة يعط حقا للآيت اربعين أو للجماعة، وربما نبذوه أو تبرأوا منه إن لم يرجع »(ديوان آيت اوسى) .

إن العرف من خلال هذه النماذج يعكس روح التضامن والتعاضد الاجتماعي التي يجب أن تسود داخل القبيلة. ويترجم هذا التضامن في الحالات الخطيرة التي توجد فيها حياة الفرد في خطر أو حينما يكون مهددا بالقتل سواء أكان قاتلا أم ضحية. ففي كلتا الحالتين تعبئ الطاقات القرابية ويفعل التضامن الدموي بشكل مكثف من أجل الحماية من الانتقام ودفع الدية

32- تعني سرقة ممتلكات احد افراد القبيلة قد تكون من الماشية أواشياء اخرى في ملكية القبيلة أو أحد افرادها.

33- ممتلكات القبيلة.

في الحالة الأولى (إذا كان الفرد هو القاتل) أو طلب الدية أو الثأر في الحالة الثانية (إذا كان ضحية).

إن جريمة القتل من أكبر الجرائم وأخطرها التي حاول العرف تقنينها خاصة داخل القبيلة، ولا أدل على خطورتها إلا مقارنتها مع جريمة الشرك بالله لدى بعض الفقهاء. وإذا كان القصاص منبوذا وغير منصوص عليه في النص العرفي فإن الثأر كفعل فردي أوجماعي يظل محتملا؛ ففي حالة عدم قبول الدية من طرف أقارب الضحية يظل النفي والتغريب هو الحل لتجنب وقوع صراع داخلي. وفي بعض القبائل تحدد مدة النفي زمنيا ويعود الجاني بعد اتفاق مع ذوي الضحية بتقديم ذبيحة والدية المطلوبة تحت إشراف الضمان وآيت اربعين التي تمثل الحق العام. إن حكم النفي يعبر عن تبرؤ القبيلة من الفرد الجاني أكثر منها عملية طرد بالقوة، فالجماعة تتبرأ من توفير الحماية للفرد أمام عائلة أو قبيلة المقتول ويصبح مجبرا على البحث عن حماية لنفسه في مكان آخر. إن عدم التزام الجماعة بحماية الفرد هو بمثابة حكم إعدام في حقه لأنه يعطي لعائلة الضحية حق الانتقام منه بالقصاص، فالجماعة التي كانت تحميه وتردع كل فعل ضده لم تعد تقوم بنفس الدور، لأنه رفض الخضوع لها أو ارتكب ما من شأنه أن يخل بالتوازن الداخلي والنظام، خاصة كما قلنا في حالة القتل العمد.

لا تلغي الدية حق عائلة المقتول في أخذ الثأر كما وقفنا عليه في حالات معينة، حيث إن الدية كانت فقط من أجل منع اندلاع شرارة الحرب بين القبيلتين؛ فقد تؤدى الدية ويطلب من الجاني الرحيل والاغتراب ويظل مطاردا من عائلة القتيل حتى يتم القصاص منه، خاصة إذا طلب حماية مجموعة لا تستطيع توفير الحماية اللازمة له في مواجهة خصومه. وقد يفضي القتل الانتقامي إلى مطالبة عائلته باسترجاع الدية التي دفعوها في

السابق وقد يفجر أيضا سلسلة لا متناهية من الانتقامات. فبعض العائلات ترفض قبول الدية كثمن للدم المهدور وتصر على القصاص والانتقام بقتل الجاني ؛ فالعرف الاجتماعي يقتضي قتل الجاني أو أحد أقاربه المباشرين لاستعادة الشرف، خاصة إذا كان الضحية ذات شأن في القبيلة.

وحتى في حالة قبول عائلة القتيل الدية التي توزع على المجموعة القرابية المباشرة فإن وريثه المباشر قد يلجأ إلى الانتقام بواسطة القتل؛ وفي هذه الحالة يضطر المستفيدون من ثمن الدية إلى إرجاع ما حصلوا عليه. وفي حالة الانتقام تتوقف دائرة العنف، ولكن على شرط أن لا يتجاوز المنتقم حدود قتل فرد واحد مقابل قتيله لأن أي مبالغة في توسيع دائرة الانتقام والثأر إلى أزيد من شخص تؤدي بالمجموعة القرابية إلى التنكر له ورفع الحماية عنه لأنه تجاوز حدوده وحقه، وأي تجاوز يهدد بتوسيع حلقة العنف والصراع إلى مجموع العشيرة والقبيلة. إن ظاهرة الثأر وطيدة الصلة بالمجتمعات التي يحتل فيها العرض l'honneur قيمة كبيرة. والعرض لا ينحصر في القتل بل يشمل أيضا الزوجة والحريم والممتلكات، أي النساء والأرض في المجتمعات التقليدية كما سنتناول ذلك أسفله.

وتعد جريمة القتل العمد من أكبر جرائم العرض مما ولد ممارسات عديدة في الأعراف القبلية بالمغرب لتجاوز العنف الذي يتولد عنها. وفي حالات لا يتعلق الأمر بالذات بمسألة العرض في قضية القتيل بل لها أبعاد أخرى منها ما هو اقتصادي؛ فعائلة القتيل لا ترضى بالدية أو قتل الجاني، بل تريد رجلا يحل محل الضحية. ولدى بعض القبائل الأمازيغية – كما ورد في كتاب المشرفي– نجد أن عائلة القتيل تطالب مقابل الدية الحصول على امرأة من عائلة القاتل ويصبح هذا الأخير مطالب بتأدية مهر لولي

أمرها، أوقد يترك لديهم بالمقابل بنته أو أخته إضافة إلى مبلغ مالي لإرضائهم وطلب عفوهم. إنه يضطر للرضوخ لكل طلبات عائلة هذه المرأة لتصبح زوجة أحد أقارب عائلة المقتول وتبقى معه حتى تنجب ذكرا «ومنهم من يأخذ امرأة من أقارب القاتل في الدية أومن غير أقاربه، ويشترطها لجمالها، فيذهب القاتل ويرضي أولياء المرأة في مهرها أو يدفع لهم بدلا منها ابنته أو أخته وزيادة مال، ويستعطفهم حتى يسمحوا له بذلك، ويدفع المشترط فيها تكون زوجة لأحد أولياء دم المقتول، فتبقى عنده إلى أن تلد ولدا ذكرا، فيقوم القاتل على أولياء المقتول ويقول: إني قتلت لكم ذكرا وقد أخلفته لكم بالمرأة المدفوعة لكم. فيقولون: صاحبنا كان رجلا بالغا وهذا طفل فيحكم الحاكم المذكور بينهم بعدم رد المرأة إلى أن يسلم الطفل من الجدري بأن يتجاوزه ويقدر على حمل السلاح والمدافعة، فحينئذ يرد المرأة إلى أهلها أو يطلب منهم بقاءها على صداق يدفعه لهم. وتبقى زوجة له إن رضوا ذلك، وإلا يأخذونها منه بحكم عرفهم قهرا»[34]. إن هذه القوانين العرفية والتقاليد تبرهن على قيمة الحياة وخاصة حياة الرجل الذكر في المجتمع التقليدي، الذي كان فيه الذكور مصدر إعالة ورزق وقوة عمل وممول للعائلة؛ ففقدان رجل يعني تعرض العائلة إلى نكبة اقتصادية خاصة إذا كان الضحية معيلها الوحيد.

وهذا البعد الاقتصادي ليس بالعامل الوحيد بل قد لا يعدو كونه عاملا ثانويا، بالمقارنة مع العامل الرمزي والسياسي ذلك أن العائلة والقبيلة في حاجة إلى الرجال من أجل الدفاع عن موارد العيش القليلة ولكن أيضا للدفاع عن عرض وشرف القبيلة. إن الرجال مصدر تباه وجاه وأيضا عمل ردع في وجه من يحاول الاعتداء على العائلة أو العشيرة أو القبيلة. وسيبرز بيير بورديو

34- المشرفي، ص. 706-707.

Pierre Bourdieu في دراسته حول المصاهرة في المجتمع القبايلي بالجزائر أهمية هذا البعد الرمزي والسياسي بالنسبة للرجل الذكر في المجتمع مقارنة بالبعد الاقتصادي، لأنه في مجتمع زراعي تكون ملكية الأرض قارة حيث تملك كل عائلة مساحة محددة غير قابلة دائما للتوسع مع كل مولود جديد، بل إن كل مولود هو تهديد لتوازن العائلة في ظل اقتصاد معاشي. كل مولود هو في الواقع بطن يجب إطعامه، أي عبء زائد على العائلة التي لن يزداد بالضرورة مدخولها بولادته. إن قيمة الذكر هنا قيمة سياسية ورمزية أكثر مما هي قيمة مادية؛ فالذكر «حامل بندقية» إنه قيمة مضافة للقبيلة وليس قوة اقتصادية بل قوة حربية. إن قيمة الأرض لا ترتبط فقط بالذي يحرثها بل أيضا بالذي يحميها؛ والأرض ليست موردا اقتصاديا فحسب بل هي جزء من العرض، وأي إعتداء عليها هو اعتداء على عرض وشرف الرجل، إنها مثلها مثل النساء[35]. فالرجال يشكلون قوة اقتصادية سياسية ورمزية، وأي قتل وجريمة في حق رجل من القبيلة هو مس وانتهاك لهذا البعد السياسي والرمزي ولا يمكن اختزاله فقط في البعد الاقتصادي؛ ومن ثمة فإن كل مس برجال القبيلة هو تهديد للقبيلة وكينونتها.

ولكي ندرك خطورة وتداعيات جريمة القتل في المجتمعات التقليدية، خاصة البدوية، نورد تقاليد سائدة لدى القبائل البدوية الليبية؛ فهي تمارس عادة تقديم الجاني أو أحد أقاربه في كفن أبيض إلى عائلة المقتول لتجنب المواجهة وفتح باب التفاوض. وقد يبقى هذا الجاني وذريته مدة ثلاثة أجيال لدى عشيرة المقتول وقد يتفق على شراء الدم المهدور مقابل دية سنوية.[36] إن وضع الجاني في كفن وتقديمه في طقس الدفن

35- BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 314-31

36- ALBERGONI, G., «Droit coutumier, ethos tribals et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970», *Annalcs islamologique*, 27, 1993, 120

كأنه ميت ممارسة بالغة الرمزية هدفها تجنب قتله المادي والصفح عنه واتقاء الثأر منه. فهوقد مات رمزيا حين جيء به في هذه الوضعية. وفي اليمن تتكلف القبيلة التي ينتمي لها القاتل بتطبيق الحد بقتله لأنه بعمله هذا لوث سمعة القبيلة، فهي تمتنع عن تسليمه لعائلة الضحية لتتكلف هي بتطبيق الحكم إرضاء لعائلة الضحية.[37]

إن المجتمع القبلي يقنن القتل فيما ما هو «مشروع»، أو بالأحرى «مقبول»، ولو على مضض : في حالة الانتقام، والقتل المجاني الذي هو القتل العمد والذي تكون له عقوبات قاسية في حق الجاني تصل إلى الطرد. فمثلا الفرد الذي يقوم بالعنف عن طريق الثأر يعتبر عنفه مقبولا لأنه لم يكن معتديا بل اقتص لنفسه من اعتداء سابق، وفي هذه الحالة تتضامن المجموعة القرابية معه وتتجند من أجل حمايته سواء بالمساهمة في جمع الدية أو الاستعداد للدخول في مواجهة مسلحة من أجله، في حالة رفض الصلح أو فشله.

إن المساهمة في الدية تلزم الأقارب المباشرين للجاني الذين هم مستعدون لحمايته والذين كذلك قد يشملهم القتل في حالة الثأر وملزمون بخوض القتال من أجل الدفاع عنه، وكلما توسعت قاعدة المساهمين معه والموالين له إلا وتوسعت حظوظ حمايته واضطرت عائلة المقتول لقبول الدية إدراكا منها أن أي مواجهة قد لا تكون نتائجها لصالحها. إن أي جريمة قتل تعيد وضع التضامن والتماسك ووحدة المجموعة السلالية على المحك. فهي لحظة تعاد فيها الحسابات وتدخل المجموعة في التفاوض حول الحل وقد تكون مناسبة لإعادة بناء التحالفات الداخلية والخارجية. وقد تكشف أيضا عن هشاشة التماسك الداخلي في حالة تملص أو

37- Burgat, F., «Le règlement des conflits tribaux au Yémen», *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 1, 2005, p. 13.

عدم الالتزام من طرف معين في الاستجابة لواجب التضامن مع القريب بالمشاركة في نصيبه من الدية، أي ما يسمى العاقلة.

وفي مسايرة لأعراف القبائل وانعكاسا للواقع الاجتماعي عمل الفقهاء على شرعنة الدية الجماعية، أو ما يسمى في الأدبيات الفقهية بالعاقلة؛ فالنصوص الفقهية حول الدية تلح على الطابع الجماعي للدية في إطار القرابة، إلى حد أن العاقلة أصبحت مرادفة للعصبة. فدية الخطأ توجب العاقلة وهم عصبة القاتل وقرابته من الأب الذين يطالهم واجب تأدية الدية؛ وتلح النصوص الفقهية المحلية في بلاد البيضان على كون القتل الخطأ والعمد سواء. ففي هذه الحالة الأخيرة يتعذر اللجوء للقصاص وإقامة الحد، لأن البلاد سائبة ولا يوجد فيها سلطان قاهر. ولتجنب الفتنة و«المفسدة العظيمة» وجب قبول دية المقتول عمدا؛ فالأقارب يقع على عاتقهم واجب التضامن مع القاتل كيفما كانت مسؤوليته. ولعل إصرار علماء البلد على العاقلة يعني أنه في حالات معينة كان البعض يرغب في التملص منها؛ فحثهم في فتاويهم على العاقلة لتجنب المفسدة والفتن والفوضى يعكس حالات لم تكن القرابة والعصبة مستعدة لتأدية الدية وواجب التضامن وتبحث على التملص منها. فدخول الفتوى الدينية لتبرير الدية الجماعية يراعي من جهة أعراف البلد وخصوصية وضعه ومسايرة واقعه الاجتماعي. وهي الأعراف التي اعتبرت ركنا من أركان الشريعة كما ذهب إلى ذلك رأي بعض الفقهاء مثل حمى الله التشيتي (ت 1756) «من أراد الخروج عن العرف في هذه البلاد فقد فتح باب فتنة لا يسد. وتكرر في المتون تحكيم العرف، وأجمعوا أنه لا يجوز القضاء ولا الفتوى بغير العرف لأنه ركن من أركان الشريعة».[38] ففي

38- انظر مقال المختار ولد السعد، «العاقلة في الفقه الموريتاني، رابطة مصلحة وعامل انتماء»، هسبريس تامودا، العدد 40، (2005)، ص. 21.

البلاد السائبة التي لا تطالها أحكام السلطان كان على الفقيه أن يراعي خصوصية المجتمع في فتاويه درءا للمفسدة. وكانت العاقلة من المواضيع التي حفلت بها متون الفتوى الفقهية في بلاد البيضان. وهي فتوى في مجملها بررت مسألة العاقلة في القتل الخطأ والعمد وقعدت لها شرعيا منطلقة من وضعية البلد «السائبة»[39].

ولا تنحصر الدية على القرابة والنسب الأبوي للفرد بل يتم توسيعها للحلفاء والذين يرتبطون بالفرد أو الجماعة القبلية بعقد الخاوة أو الذبيحة أو التناصر وغيرها من العلاقات التي حددتها الاتفاقات والعقود بين القبائل والأفراد في المجتمع التقليدي؛ ففي هذه النصوص نجد دائما عبارة طلب «الديات والعطاء والتآزر في النوائب» تدخل في اتفاق الحماية أو الخاوة أو التحالف. فالدية ليست لصيقة بالنسب الدموي المباشر أي العاقلة بمفهومها الضيق أو النسب بالشرع كما يقول الفقهاء، وهو وضع يبين مرة أخرى تكيف الفقه مع الواقع الاجتماعي القبلي .

وفي حالة القتل داخل القبيلة فإن فرص نجاح التفاوض على الدية تظل قوية بتدخل وساطات من كل طرف قصد رأب الصدع وتجنب الانشطار الداخلي للقبيلة. فللجميع مصلحة في الحفاظ على التماسك الداخلي للقبيلة لأن أي تهديد لهذا التماسك يهدد الكل وليس فقط عائلة الجاني احتمالا لأي مواجهة مع الخارج. فعملية الثأر الداخلي كانت أحيانا تفضي إلى نتائج كارثية على المجموعة السلالية وتسبب في اندثارها. إن الثأر هو غالبا مبادرة فردية وشخصية يقوم بها الفرد بينما العرف هو عدالة جماعية، لذا كان الرأي يتجه دائما للتوافق عبر العرف بتحديد قيمة الدية مسبقا أو بعد الحدث من خلال التفاوض.

39- نفسه، ص 11–29.

إذا مبدأ التوافق على الدية في حالة القتل غير العمد هو السائد لدى قبائل الصحراء لأن القتل العمد يؤدي إلى القصاص ويدفع صاحبه إلى النجاة بجلده بالهروب خارج القبيلة كما تبين بنود العرف؛ فالدية غير مقبولة إلا في حالة القتل غير المتعمد بالنسبة مثلا للركيبات لكواسم[40]. ولكن قبل الدخول في أي مفاوضات بين عائلة القاتل والمقتول فإن عائلة الجاني مطالبة بتقديم تعرگيبة. وهي كما ينعتها الباحث، جان بيير شار، بمثابة «دية الخضوع» والتي تصل في هذه الحالة إلى 100 رأس من الإبل. ولم يقنن العرف العدد فحسب، بل حدد كذلك سن وطبيعة هذه الإبل؛ فالثلث يجب أن يكون من النياق ذات سنتين وثلث من نياق ذوات ثلاثة سنوات والثلث الآخر من نياق ذوات أربع سنوات. ويكون التوافق غالبا في هذا الأمر حول سن النياق. ونلاحظ أن الدية مكونة فقط من النياق وهي من أهم مكونات القطيع في الصحراء لأنها تمنح اللبن، أساس الطعام اليومي، وتساهم في مضاعفة القطيع بالولادة عكس الجمل الذكر. وفي بند آخر نجد عقوبة خاصة بالقتل بالاستفزاز، أو ما يعادل القتل العمد، التي يطالب فيها القاتل بدفع 3000 ناقة وأن يعطي كل ما يملك لعائلة القتيل. ونزع ملكية القاتل العمد توجد كذلك في عرف ازرقيين.[41] والغريب أن عائلته لا يجب أن تساعده في تأدية هذه الغرامة الكبيرة رغم أنها تقوم بذلك دائما. ولكن أن يسن العرف عدم مساعدة العشيرة للقاتل فذلك يعبر على عقوبة أخرى تكمن في تنصل العشيرة مما ارتكب أحد أفرادها وتجعله في مواجهة مصيره لوحده. ونحدد أن هذه الحالة تطبق إذا كانت جريمة القتل داخل لكواسم أما إن كان القتيل الضحية من الخارج فعشيرة القاتل مطالبة بمساعدته[42].

40- Charre, J.-P., « Les Reguibat L'Gouacem », p. 346.
41- Baroja, C., p. 440.
42- Charre, J.-P., « Les Reguibat L'Gouacem », p. 346.

أما على المستوى الخارجي فإن القبيلة أيضا أو العشيرة تدخل في تفاوض مع قبيلة الضحية وتحاول الخروج بأقل الخسائر على مستوى تبادل العنف، وهي فرصة لمعرفة قوتها في المجال الذي تعيش فيه وقدرتها على الوقوف أمام ابتزاز أو استفزازات الخصوم ومدى قدرتها أيضا على تعبئة حلفاء من قبائل أخرى في حال فشل المفاوضات على الدية وفتح باب الحرب ودائرة الانتقام والثأر. كما أن عرض وشرف المجموعة القرابية يظهر في هذه الفترة من خلال قدرتها على حماية أحد أبنائها وعدم طرده أو تعريضه لانتقام الخصوم.

إن القبيلة بأجمعها كانت تشارك في دفع الدية في حالة قتل أحد أفراد القبيلة لشخص من قبيلة أخرى، فالمساهمة الجماعية في الدية تعبر عن التضامن ونصرة ابن العم في مواجهة انتقام خارجي. وثمن الدية المرتفع يجعل من الصعب على عائلة واحدة تأديتها ويتطلب تعاون كل القبيلة ومساهمتها في دفعها. فعائلة واحدة مهما كانت ثروتها الحيوانية ليس بوسعها دفع 100 جمل مثلا حتى وإن كانت تتوفر عليه، لأنه سيؤثر بقوة على القطيع مصدر العيش والثروة الوحيد في المجتمع البدوي. إن الدية في المجتمع الإسلامي عموما باهضة الثمن لذا روعي فيها أن تتوزع بين عاقلة وعصبة الفرد وفي حالة العجز يتم اللجوء لبيت مال المسلمين لأنه في حالة القتل غير العمد تلزم الدية شرعا العاقلة وبيت المال في حالة عدم وجود الأولى.

وفي المجتمع الصحراوي كانت الدية باهضة التكاليف فقد تصل إلى عدد كبير من الإبل أوتطلب القبيلة المجني عليها بنادق أو عبيدا مقابل الدية كما ورد ني منوغرافية لوكاسو حول يكوت.[43] وغالبا ما تكون بين القبائل المتجاورة في أماكن

43- Lieutenant LUCASSAU, *Essai de monographie de la tribu Yggout, Zone espagnole du Maroc méridional*, Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 2219, p 15.

الإقامة والمراعي اتفاقيات تحدد الدية مسبقا وذلك لتجنب وقوع معارك وحملات انتقام جماعية. مثلا بين قبيلة يگوت وآيت لحسن فثمن الدية مائة ريال أو دورو والشيء نفسه مع آيت اوسى بينما مع قبائل أخرى مثل أولاد دليم وازركيين فإنها محددة في خمسين جملا[44] ومع الركيبات وازوافيط ب مائة جمل.[45]

وهذا الثمن المرتفع للدية يختلف في قيمته حسب الضحية والعلاقة بين القبيلة وموازين القوى بينهما، لكن يبقى أن القتل – خاصة العمد منه – يعتبر من أكبر الجرائم التي قد تنتج عنه أقصى العقوبات التي تجعل الفرد يطرد من القبيلة بما يعنيه ذلك من حرمانه من الحماية وجعله وحيدا في مواجهة عائلة وقبيلة المقتول بل وتنزع منه أملاكه. وفي هذه الحالة « يزوك » (يطلب حماية) لدى قبيلة أخرى طالبا للحماية. ويسمى الفرد زايك، وعبارة أنا مزاوك في الدارجة المغربية تعبر عن هذه الحالة من الحاجة والرغبة والتوسل بالحماية[46].

إن القيمة المرتفعة للدية والعقوبة القاسية التي قد يتعرض لها الجاني، تهدف لزجر مثل هذه الجرائم والحيلولة ما أمكن دون نزوع الفرد إلى القتل. ولم تكن الدية عادة إلا آخر حلقة في مسلسل طويل من التفاوض بين عائلتي القاتل والضحية، فهي تسبق بتعرگيبة. أي تقديم ذبيحة كطقس يمهد للصلح وهي لا تقتصر على أهل الضحية بل أيضا تقدم تعرگيبة للجماعة كما هو الحال لدى قبيلة آيت اوسى : « ومن قتل أحدا من القبيلة فإنه يعطي مائة ريال وتحرق خيمة القاتل ويرضي أهل الدم والرضى تعركيبتين واحدة لأهل الميت والثانية للجماعة والدية سبعة من الإبل » (ديوان آيت اوسى). وفي بعض المجتمعات القبلية

44- ونوع الجمل يكون محددا مسبقا هل هو كبير او صغير، وقد تحل المواشي محله، فتسعة خرفان تساوي جملا. وتحديد قيمة الدية نقدا يكون افضل لتجنب الدخول في مزايدات.

45- Ibid, p. 16.

46- سنعود بتفصيل لهذه الظاهرة في فصل الحماية والخاوة.

العربية مثل اليمن توجد ثلاثة طقوس للذبح في إطار العاقلة، تقدم كل واحدة منها في مرحلة معينة في شكل هبة : ثور الحير الذي يوضع غند قبر الضحية و ثور الصواب الذي يوضع أمام دار الضحية بعد الاتفاق على ثمن الدية وثور الصلح الذي يوضع أمام منزل الضحية مع تسلم ثمن الدية.[47]

ومن الثابت التمايز بين دية الرجل ودية المرأة. فقتل المرأة يقابله نصف دية الرجل لدى القبائل الصحراوية. ومثل هذه الحوادث قليله جدا ما عدا إذا كانت عن غير عمد أوفي الغزوات. فالمرأة بحكم وظيفتها ونشاطها اليومي كانت لا تتجاوز الخيمة، أي المجال العائلي الحميمي بما يجعلها في مأمن من حوادث القتل. مع العلم أيضا أن الفرد ينأى بنفسه عن قتل امرأة في حالة الثأر أو غيره لأنه إهانة لعرضه هو أولا ووصمة عار عليه؛ فالرجل لا يقتل إلا نده الرجل الذكر في إطار تبادل العنف والمنافسة على العرض. إن تبادل العنف بما يحمله من احتمالات القتل يظل مجالا ذكوريا بامتياز وعدم حضور النساء فيه يدخل في إطار العرض. فوظيفة حمل السلاح تظل حكرا على الرجل، حتى إنه في بعض مجتمعات هنود الأمازون إذا لمست المرأة سلاح الرجل يصبح مدنسا.

التضامن ليس دائما معطى قائما كأمر طبيعي بل هو في حركية وسيرورة، على الفرد والجماعة العمل على ضمانه في نوع من الفعل المشترك والتضحية ونكران الذات في سبيل ديمومة النظام الداخلي والتوازن ووحدة القبيلة والحيلولة دون تفككها وانفجارها من الداخل؛ فالعرف مؤسس على المساواة الاجتماعية بين أفراد القبيلة بما للفرد من حقوق وواجبات ولوازم، ومن بين الواجبات مسؤولية الصلح في الخلافات والخضوع للجماعة في ما تتخذه من قرارات حتى إن لم تكن في صالحه. إن التوافق

47- Dostal, W.. *L'univers du Mashreq: essais d'anthropologie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2001, p. 172.

المتبادل بين أفراد القبيلة في حل نزاعاتهم على أسس من المساواة يظل القاعدة التي تطبع العرف القبلي وأي خلل في هذه القاعدة يؤثر على العرف والجماعة والسير العادي للتنظيم القبلي. وتسهر القبيلة على حماية أفرادها وممتلكاتها وعرضها في حرص على ديمومة أواصر التماسك والانصهار والتضامن والتعاضد بين مكوناتها جماعات وأفرادا.

2 – العرض والعنف

احتل مفهوم العرض في الدراسات الأنثربولوجية منذ النصف الثاني من القرن العشرين مكانة هامة في فهم القبيلة ونظامها مع أعمال كل من جون بريستيان John Péristiany[48] وجوليان بت ريفرز Julian Pitt-Rivers[49] في دراساتهم المقارنة حول مجتمعات البحر الأبيض المتوسط وتلت هذه الدراسات كتابات بيير بورديو حول مجتمع القبايل بالجزائر حيث كان لمفهوم العرض مكانة بارزة في دراساته.[50] أما في المغرب فكانت أطروحة رايمون جاموس Raymond Jamous[51] في أواخر السبعينات سباقة في هذا المجال ثم تلتها دراسة ماري لوس جلارد Marie-Luce Gélard[52] فثنائية العرض والعار تلعب دورا هاما في المجتمع.

إذا كانت جريمة القتل تمثل أقصى تجليات انتهاك العرض الجماعي، فإن المرأة والخيمة باعتبارها مجالا حميميا كانت من عداد العرض التي شدد العرف على المعاقبة عليها؛ فالمرأة التي حملت خارج علاقة شرعية تطبق عليها شبه أحكام القاتل أي

48- Peristiany, J. (éd.). *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1965.

49- Pitt-Rivers, J., *Anthropologie de l'honneur*, Hachette, Paris, 1997.

50- Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, Précédé de trois Études d'éthnologie Kabylie*, Genève, Droz, 1972.

51- Jamous, R., *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press et M.S.H., Paris, 1981

52- Gélard, M.-L., *Le pilier de la tente : Rituels et représentations de l'honneur chez les Aïts Khebbach (Tafilalt)*, MSH, Paris, 2003.

الطرد «وكل امرأة ظهر فيها حمل ولم يكن لها زوج فإن أهلها يعطون مائة ريال وتحرق خيمتها وتخرج من وسط القبيلة لا تسكن فيها» (آيت اوسى). والخيمة أيضا لها حرمتها التي لا يجب أن تنتهك؛ فهي مجال داخلي لرب الأسرة ولايجوز أن تثار فيها الفتن أو تتعرض لعمل قد يشين لسمعة صاحبها. إن عرض الخيمة مقدس «ومن دخل بيت أحد أوخيمة أو دارا أوزاوية على وجه الخديعة فعليه خمسون ريالا خمسة وعشرين لرب البيت وخمسة وعشرون لآيت اربعين. ومن افتتن في وسط خيمة فعليه اثنا عشر ريالا ومن هجم على خيمة ودخلها يريد السفه فعليه مائة ريال نصف لرب الخيمة ونصف للجماعة «(آيت اوسى). والحالة نفسها أيضا لدى يگوت «وكل من هجم على خيمة بأن دخلها بلا إذن ربها إرادة الفاحشة وبتها فعليه خمس وعشرون ريالا وعشاء آيت اربعين» (يگوت). وقد عرفت في التقاليد العرفية بالصحراء عقوبة خاصة بالمس بحرمة الخيمة يسمى «بانصاف الخيمة».

وندرك هنا قدسية الخيمة مع مقارنتها بالزاوية الدينية. والعرض هنا يشار له ب «السفه» أي إلحاق ضرر معنوي بالتحرش أو محاولة ارتكاب اعتداء جنسي على عيال صاحب الخيمة؛ وهي ممارسة تبيح شرعا للمعتدى عليه قتل الفاعل. هذا ويحسب المقتول دفاعا عن عرضه ضمن الشهداء كما وردفي الحديث المنسوب للنبي «من مات دون أرضه فهو شهيد، ومن مات دون عرضه فهو شهيد، ومن مات دون ماله فهو شهيد». ويتسع نطاق العرض ليشمل إثارة الفتنة داخل الخيمة وحتى دخول الخيمة دون إذن صاحبها كما أن عقوبة السرقة مثلا داخل الخيمة ليست هي عقوبتها خارجها.

إن دخول الفرد للخيمة ينتهك حرمة صاحبها بغض الطرف

عن القيمة المادية لما يريد سرقته؛ فحين يدخل الخيمة فهو يلج عالم النساء أي الحريم وبالتالي يمس في العمق عرض صاحب الخيمة، وكيفما كانت نوايا الداخل للخيمة، بغاية السرقة أو غيرها، وبمجرد دخوله لها خلسة فإنه يصبح متهما بتهمة المس بالعرض لاسيما أن الخيمة في المجتمع البدوي كانت فضاء مفتوحا فليست كالمنازل بأبواب موصدة، ومن السهل ولوج الخيمة بغاية السرقة أو غيرها ومن هنا كان التشديد على حماية حرمتها؛ ولم تكن حماية الخيمة بواسطة الجدران والأبواب بل بقوانين وضوابط رمزية وعرفية وكذلك ببث قيم وأخلاق تحث على حرمة الخيمة لتكون رادعا أخلاقيا وقانونيا لكل محاولة انتهاك لحرمتها، خاصة أننا في مجتمع بدوي يضطر الرجل فيه كثيرا للغياب سواء طيلة اليوم أو لمدة أيام عن خيمة عياله وراء القطيع تاركا زوجته وأبناءه لوحدهم.

ويشمل العرض الأرض الجماعية والممتلكات وكل ما من شأنه المس بكرامة الشخص داخل المجتمع، وهذا يتجلى في قوانين تعاقب الفرد قبل إقدامه على اعتداء جسدي:

- « وكل من سل سكينا ولم يضرب بها فخمس ريالات وإن ضرب بها فخمسة وعشرون ريالا إنصاف »(يگوت)
- « ومن حرك له يده بأن مسه فعليه مائة ريال » (يگوت)
- « ومن أخذ حجرا لضرب أحد فعليه ريالان وإن ضرب بها فعليه خمسة ريالات »(يگوت)
- « من وضع يده على سكين ولم يخرجها من جواها يعطي خمسة مثاقيل » (آيت اوسى)
- « من سل سكينا أو خنجرا ولم يضرب به أحدا فعليه خمسة ريالات » (آيت اوسى)

- « ومن طلع المكحولة[53] ولم يضرب بها فعليه خمسة مثاقيل » (آيت بلا)،

هكذا فالتهديد بالعنف دون استعماله يعاقب عليه لأنه عنف رمزي ومعنوي ومس بعرض الفرد. إن المجتمع البدوي بطبعه مجتمع يحتل فيه العرض مكانة محورية؛ فقد تدور معارك طاحنة بسبب إهانة أو مس في العرض ولو باستعمال عنف لفظي. وقد كان السب والشتم يعدان من الأفعال التي تهين كرامة الشخص مما دفع بالمشرع في العرف أن يسن لها عقوبات « ومن سب أو شتم كبير السن فعليه سبع ريالات » (آيت اوسى) و« كل من سفه على المقدم سيدي احسين بلسانه فعليه خمسون ريالا »(يگوت)؛ فالعنف اللفظي لا يقل خطورة وانتهاكا لشرف الفرد من العنف المادي.

إضافة إلى جرائم القتل وممارسات ماسة بالعرض وبعض الجنايات مثل الضرب والجرح وغيره تحتل السرقة مكانة مهمة في نصوص الأعراف القبلية بالصحراء. وهذا ما يدل على أنها كانت ظاهرة منتشرة؛ فطبيعة الصحراء التي يوجد بها القطيع في الخلاء تشجع على السرقة، وكون الخيمة مفتوحة وغير محمية بأي جدران أو أبواب يشجع على السرقة أيضا. يتعلق الأمر أيضا بسرقة العبيد أو الجمال أو فتح متمورة (مخزن) أو دخول معذر أوفدان أو سرقة ماء ساقية.. إلخ. وكان التشديد على عقوبة السرقة كبيرا إلى حد أن السارق الذي يقتل لا تؤدى ديته ولا يطبق على قاتله حكم الطرد والتغريب والمنفى « ومن سرق فلا دية له ولا يزوك قاتله »(ازوافط آيت موسى واعلي) وفي وثيقة أخرى لآيت موسى واعلي « ومن مات يسرق في الديار والأجنحة في السوق فهو (...) ولا دية له ولا طلب » (آيت موسى واعلي).

53- بندقية.

وحتى بين القبائل حيث تكون الضوابط والعقوبات قاسية في حال القتل فإن قتل السارق لا يكلف صاحبه إلا الدية، أي ليس من حق قبيلته مطالبة القبيلة الأخرى بالقصاص، كما أن القاتل لا يطرد من القبيلة.

بل إن الحالة الوحيدة التي وقفنا فيها على عقوبة جسدية هي تلك المتعلقة بالسرقة بالسوق «إن كل من سرق من عبد وحر وصغير وكبير إن كان له سيد أعطى الإنصاف عليه ومن لا مال له ضرب برحبة السوق حتى تنقطع مادة الفساد» (آيت موسى واعلي). فالسارق خاصة إن كان عبدا، لا يتوفر عادة على وسائل لتأدية الغرامة المالية، وإذا كان حرا ولا يستطيع أيضا فإن الجماعة في هاتين الحالتين سنت عقوبة جسدية أمام الملأ وهي عقوبة نادرة في المجتمع الصحراوي واللجوء إليها يقصد منه إعطاء العبرة أمام الجميع. ونرجح أن هذه العقوبة موجهة خاصة للعبيد ومن هم في مقامهم أي الذين لا يثير ضربهم أي مسالة ذات صلة بالعرض لأن الحر يحرص اجتماعيا على عرضه وحتى إن لم يحرص هو بنفسه، فقبيلته أو أقاربه يعتبرون ذلك إهانة في حقهم ويسارعون للدفاع نيابة عنه. وعقوبة السرقة في العرف هي أكبر بكثير منها في حكم الشرع (كما هو مطبق) لذا يفضل السارق أحيانا اللجوء إلى القاضي الشرعي في حين ترجعها الجماعة للعرف قصد تأديب السارق.

ولم يكن التنظيم يشمل السرقة فقط بل كل ما من شأنه أن يمس بأمن ونظام السوق أو الموسم. وقد دونت القبائل التي كانت تحتضن أسواقا أو مواسم دينية أعرافا لحماية النظام داخل السوق وإبان فترة المواسم. فجماعة آيت موسى او علي اتفقت على عرف ينظم السوق والموسم اللذين كانا يقامان في كليميم وكانا يعتبران من أهم المناسبات للتبادل التجاري بين قبائل

الصحراء. وللحفاظ على مكانتهما الاقتصادية والأمن، الذي يعد من شروط إقامة السوق والموسم وجلب قبائل المنطقة إليهما، سنت جماعة آيت موسى واعلي أعرافا نجد نموذجا لها في هذه الوثيقة التي تعود إلى سنة 1293 / 1876 :

« وبعد فإن الذي اتفقت عليه الجماعة المحروسة بعين الله وحمايته جماعة أبناء موسى بن علي [. . .] وجعلوا أن من قطع في طريق سوق حد اجلميم يعطي لهم مائة ريال ومن سرق فيه يعطي مائتين [. . .] ومن تضارب فيه من القبائل [. . .] يعطي خمسمائة مثقال [. . .] وجميع مسألة خارجة عن السوق من بيع وشراء وغير ذلك ما تنفصل فيه وجعلوا أن من تكلم لأحد يوم السبت والحد والاثنين في طريق السوق فالأنصاف المرسوم ثابت فيه وجعلوا أن من تكلم لأحد في طريق موسم سيد الغاز حتى يبلغ أهله فالإنصاف المذكور ثابت فيه سواء كان قادما إليه أوخارجا منه وجعلوا أن جميع من تضارب من أبناء موسى بن علي مع أهل من القبائل في سوق الحد أو موسم سيد الغاز فإنه يعطي الإنصاف هو الأول [. . .] ومن قبض أحد في السوق دون أمر الشيخ والجماعة يعطي خمسة وعشرين مثقالا وجعلوا أن من فعل أمرا قبيحا في السوق ما يغفره أحد من الجماعة ومن جنى في السوق وهرب ودخل على أحد من القبيلة يغرم عليه أو يدفعه للجماعة [. . .] » .[54]

فالجماعة هنا تحتكر السلطة وتجعل من نفسها المرجعية القانونية الوحيدة داخل السوق فلا يمكن لأي فرد أن يقوم بالقصاص لنفسه. الشيخ والجماعة هما الكفيلان والمخول لهما إعطاء الأوامر وضبط الأمن داخل السوق ومن حاول الانفراد بممارسة هذا الاختصاص دونهما فإنه بدوره يعاقب : « من

54- مجموعة وثائق تكنة، آيت موسى اوعلي

قبض سارقا وطلعه أو قبض قشه ما قدم به للشيخ فانه يعطي خمسين مثقالا »[55]. واعتبر إثارة الفتنة في السوق من الأفعال التي يعاقب عليها كما هو الحال عند آيت ابراهيم بتغجيجت : « ومن كسر السوق بفعلة بفتنة أو غيرها فعليه خمسون مثقالا » (آيت ابراهيم). وبما أن السوق داخل في إطار تراب القبيلة فواجب الدفاع عنه يصبح مثل الدفاع عن ترابها أي أنه من ضمن عرضها، وأي مساس بحرمة السوق هو مساس بعرض القبيلة التي يوجد في مجالها سواء بالاعتداء وارتكاب جرائم وسرقة ويمتد إلى الغش في السلع.

ونظرا لكثرة احتمال وقوع العنف داخل السوق وإبان انعقاد المواسم لكثرة أسباب السرقة والغش، خاصة أنه فرصة لاجتماع أناس من مختلف الانتماءات القبلية، ولغياب التعارف بينهم، تكون هناك كثرة أسباب لنشوب الخلافات وارتكاب الجنايات. ونلاحظ لهذا السبب أن جل المواسم تقام عند أمكنة الصلحاء؛ فالقانون الوضعي العرفي يعجز عن توفير كامل الحماية ويلجأ إلى حماية ربانية والمقدس لتوفير الأمن. فمن لم يخف من انتقام البشر قد يخاف من انتقام الله من خلال أوليائه الذي يجلبون السخط وسوء العاقبة والمصير لكل من انتهك حرمتهم بالإقدام على عمل مشين في حرمهم، أي ما يسمى في الصحراء ب « تزبا » : انتقام القوى الغيبية. فاختيار مكان الموسم قرب الولي وحمله لإسمه هو ضمانة إضافية لحماية الموسم في تكاثف للقانون الوضعي والقانون الإلهي عسى أن يتحقق الأمن.

والعرف لا يقتصر على تنظيم العلاقة بين أفراد القبيلة الواحدة بل يتعداه إلى العلاقة بين قبائل على شكل اتفاقيات ثنائية أو جماعية بين مكونات قبلية تتقاسم مجالا معينا وتحتم

55- مجموعة وثائق تكنة، آيت موسى اوعلي.

ظروف ومكان الترحال الاحتكاك الدائم بين أفرادها. وإذا كانت جل نصوص الأعراف تهم قبيلة واحدة أو أحد قسمات القبيلة، فهذا لم يمنع من ظهور اتفاقيات وأعراف تضم مجموعات قبلية متعددة أو تحالف قبائل كتكنة. وفي هذا الصدد نجد عبارة «جماعة تكنة». أي أن هناك هيئة فوق قبيلة تمثل مختلف القبائل المنطوية تحت لواء كنفدرالية تكنة رغم أنه من خلال قراءة الوثيقة نجدها لا تمثل كل مكونات تكنة القبلية. ونورد هنا إحدى هذه الوثائق نظرا لأهميتها، فهي تعني نظريا كل تكنة وهي الوثيقة التي كتبت سنة 1291 / 1874 :

«الحمد لله أمرنا باتباع الحق واجتناب الباطل... ولله يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه... اتفقت جماعة تكنة أعيان آيت الجمل وأعيان آيت بلا [...] واتفقوا هؤلاء على جميع مصالحهم وأنهم واحد فيما نابهم ومشتركين فيما أصابهم من الأشرار [...] من عدو قديم ومن عدو حادث فخير قبيلة تكنة واحد وشرهم واحد والكلمة فيها سواء من المؤونة اللحقة واللزمة كل واحد منهم يحمل ما يلزمه من تلك النوائب ومن خرج من هؤلاء فهم عليه كالمخزن يفعلون معه على ما فيه الصلاح وإن اتفقوا على شيء وخالفه أحد فهم عليه سواء يسلبونه أو يدعرون لما ظهر لهم فيه الصلاح».[56]

فهذا الاتفاق لا يلزم إلا الذين حضروا وهو لا يشمل كل قبائل تكنة كما يوحي بذلك مضمون النص. فآيت الجمل لم يكن منها حاضرا إلا ازوافيط الذين يوجد مجالهم في وادي نون (أسرير وتغمرت) ولم تكن لهم أي صلاحية لتمثيل قبائل اللف الأخرى التي تتواجد جنوب وادي درعة بل حتى التي كانت في وادي نون نظرا للطبيعة الإنقسامية والمصالح المتضاربة لهذه

56- مجموعة وثائق تكنة، آيت ياسين.

القبائل. كما لا نعرف هل كان لهذا الاتفاق تطبيق على أرض الواقع ولا كم دامت مدته.

إن النصوص العرفية التي تهم لفا بأكمله نجدها تعني آيت بلا وآيت موسى واعلي لكون هذه الأخيرة كانت ضمن آيت الجمل ولكن مجالها يقع مع آيت بلا فإنها سارت عليها أحكامهم باختيارها، كما أنه في آخر الوثيقة نجد إضافة قبيلة يگوت تحت هذه الأحكام وهذا يعود إلى طبيعة انتماء هذه القبيلة للفين فهي غيرت انتماءها حسب مصالحها وبالتأكيد أنها في فترة كتابة هذا النص كانت لا تزال تتأرجح بين اللفين أو أنها في لف آيت الجمل. في وثيقة أخرى نجد أنها تتعلق بجماعة آيت الجمل لكنها لا تضم إلا قبيلتين ازرقيين وآيت لحسن مع أن اللف يضم ثلاثة قبائل، بل أحيانا أربعة أوخمسة مع إضافة ازوافيط ويگوت حسب الحقبة الزمنية. القبيلة الغائبة هنا هي يگوت وهذا راجع في نظرنا إلى كون القبيلتين (ازرقيين وآيت لحسن) كانتا تشتركان في أراضي الانتجاع. فازرقيين يجوبون مناطق تصل شمالا إلى شمال وادي درعة على الواجهة الساحلية الغربية وآيت لحسن بدورهم ينتجعون جنوبا حتى حدود الساقية الحمراء، أي في مجال ازرقيين التقليدي وهو ما حتم على الطرفين توقيع اتفاقية لتقنين العنف بين أفراد القبيلتين الذين كانت ضرورات الانتجاع الموسمية تفرض عليهم التعامل والتلاقي على نفس المجال، أما قبيلة يگوت فكانت ترتحل إلى الشرق أي في منطقة زيني ويتاخم مجالها مجال آيت اوسى مما حتَّم توقيع اتفاقيات مع هذه القبيلة تهم بالأساس رسم حدود مجال كل قبيلة لتفادي أسباب الصراع الدائم.

إن انتساب أي قبيلة من تكنة إلى حلف معين يجب تحديده زمنيا وهو ما يصعب غالبا نظرا لغياب وثائق ومصادر تاريخية

تؤرخ لهذه المرحلة ومسار تقلبات التحالفات بين قبائل تكنة. القبائل الشمالية خاصة ذات اللسان الأمازيغي هي التي ظلت دائما في حلف آيت بلا نظرا لموقعها الجغرافي وطبيعة نمط عيشها المستقر في واحات : تاغجيجيت، تاوريرت، لبورج، تيكليت، ارز، تاكموت، أكادير أدران. وهذه القبائل تنتمي إلى آيت النص وتضم آيت ابراهيم (آيت سعيد اولحسن وآيت سعيد اوبراهيم وإدا أولكان) ولنصاص (آيت زكري وآيت بوعشرا وآيت موسى اوداود وآيت بوهو).

وعموما يتسع مجال العرف كي يشمل التنظيم الأمني للطرق والأسواق والمواسم والغابة وتدبير شؤون السقي وضيافة المسافرين والمسجد والقطيع وغيرها من كل ما يتعلق بجوانب الحياة الاجتماعية. وقد يحمل العرف بعض التناقضات ولكن كما يقول كلنر لا يجب أن نطلب من العرف أن يكون واضحا مادام رجال القانون أنفسهم نادرا ما يصلون إلى الوضوح التام في القوانين التي يضعونها خصوصا أن العرف يشارك في وضعه المجتمع بأكمله ولا يخضع لتقنين صارم[57]. وهذا لايعني أن العرف لا يخضع لضوابط من أهمها انتقاله من نص شفهي إلى نص مكتوب متفق عليه؛ وعملية كتابة العرف لم تكن مجرد إجراء تقني، بل كانت تروم أهدافا محددة ولها كذلك نتائج على مسار العرف القبلي.

يضفي الانتقال بالعرف من الصيغة الشفهية إلى المكتوبة نوعا من الإلزامية والاستمرارية والديمومة. وقد تكون له أهداف أخرى في الحقبة المعاصرة، كما بين ذلك الباحث جياني البيركوني في دراسته لعرف قبيلة بدوية بليبيا[58]؛ بل إن رجال

57- Gellner, E., p. 110.

58- Albergoni, G., « Ecrire la coutume, une tribu bédouine de cyrénaïque face à la modernité », *Etudes rurales*, Juillet- décembre, 2000, 155-156, pp 25-50.

القانون في فرنسا يستندون في فصلهم بين القانون العرفي droit coutumier والقانون التشريعي droit législatif إلى كون الأول شفهيا والثاني مكتوبا رغم ما لهذا التعريف من تعسف. فطبيعة العرف في المغرب عموما كانت شفهية عكس القبايل بالجزائر الذين كانت لهم نصوص عرفية تسمى « القانون » مكتوبة من طرف الجماعة. ولقد عملت الإدارة الاستعمارية منذ دخولها المغرب على تشجيع كتابة أعراف القبائل وذلك قصد استعمال هذا العرف في تدبير شؤون هذه القبائل، ويتضح لنا ذلك من خلال عرف آيت اوسى إذ تمت كتابته تحت طلب دوفوست ضابط الشؤون الأهلية بمركز آسا في أواخر الثلاثينات. وفي إفريقيا الغربية قامت الإدارة الاستعمارية بطبع ونشر الأعراف قصد استعمالها في المحاكم الأهلية[59]. إن الغاية من كتابة العرف في الفترة الاستعمارية، كانت هي استعماله أداة للضبط في يد السلطة الاستعمارية. وهذا الاهتمام بالقانون العرفي في أفريقيا السوداء من قبل الفرنسيين امتد حتى بعد نهاية فترة الاستعمار، فكلية الحقوق بباريس عملت على برمجة درس حول القانون العرفي وكلف هنري ليفي برول[60]، ابن الانثروبولوجي الشهير لوسيان ليفي برول Lévy-Bruhl صاحب العمل الموسوعي حول « الذهنية البدائية »، بالإشراف عليه. والجدير بالإشارة أن هنري ليفي برول في تبريره الفصل بىن أعراف إفريقيا السوداء وإفريقيا البيضاء (يعني شمال أفريقيا) قال بأن أعراف هذه الأخيرة متأثرة كثيرا بالإسلام وتدرس ضمن القانون الإسلامي في كلية الحقوق بباريس عكس الأعراف الأفريقية التي حافظت على صفائها من التأثيرات الإسلامية.

59- Suret-Canale, J., *Afrique noire occidentale et centrale. L'ère coloniale (1900-1945)*, éditions sociales, Paris, 1964.

60- Lévy-Bruhl, H., « Introduction à l'étude du droit coutumier africain », *Revue internationale de droit comparé*, Année 1956, Volume 8, Numéro 1, p. 67 - 77.

إن عملية تدوين العرف وانتقاله من الشفهي إلى المكتوب غيرت كثيرا في روح العرف، إنه أصبح جامدا بعد أن كان أكثر مرونة ويساير التغيرات الاجتماعية ومتطورا مع الأحداث التي تعرفها الجماعة التي سنته. فالعرف في صيغته الشفهية كان تعبيرا تلقائيا عن وعي جماعي، يرفض مأسسة جامدة، فمصدره جماعي واجتماعي بدون تقنين، وليس مؤسسة قانونية متخصصة كما هوحال القانون المعاصر الذي يخضع لمعيار القانون la loi بالمعنى الحقوقي. كما أن أي عقوبة عرفية يمكن أن تندثر من تلقاء ذاتها بعد أن تصبح لا تلبي حاجات الجماعة ولا تطبق ولا تؤدي وظيفة ما؛ والعرف يستحضر المشاكل والحلول ويجيب عن الاحتياجات الطارئة، لذا فإنه حتما عندما انتقل من الشفهي إلى الكتابي سيؤثر ذلك في طبيعته. وفي بعض النصوص العرفية نلاحظ أنها لم تكتب مرة واحدة بل على مراحل كما يتبين من الخط المتباين والتواريخ المختلفة لبعض الوثائق العرفية التي اطلعنا عليها، وهوما يعني أن العرف يدمج كل مشكل تجتمع عليه الجماعة ويبت في القضايا الجديدة حسب الطوارئ والوقائع الجديدة. وفي هذه الحالة نحن أمام استمرارية لدينامية الشفاهي التي انتقلت للشكل المكتوب نظرا لما تمنحه الصيغة الشفاهية من تأقلم واحتواء للمتغيرات زيادة أو نقصانا في بنوده وعقوباته.

يستمد العرف مشروعيته من الجماعة التي صاغته والتي تتبناه بالإجماع، وكذلك من خلال اجرائيته وإجابته عن وقائع ملموسة وتحيينه في كل وقت ليتأقلم ويصبح مرنا مع الجرائم والجنح الطارئة. كما نلاحظ أن العرف كان أكثر تطبيقا من الأحكام التي يصدرها القاضي، ففي بلاد البيضان بموريتانيا، وخاصة المناطق التي عرفت علماء – قضاة فإن التحكيم النابع من الشرع ظل هشا وتوجد صعوبة في تطبيق الأحكام التي تصدر عن القاضي.

ولا تتسم عقوبات الأعراف، بالمقارنة مع الأحكام والعقوبات التي سنتها السلطة المركزية بالعنف من قتل وتعذيب وتشويه وتشهير بعد الموت، أو مسرحة العقوبات؛ فأحكام السلطان كانت قاسية وحتى بعد قتل الفرد يتم التشهير بجثته وتعليقها عبرة للآخرين، ناهيك عن تقطيع أطراف الجاني قبل قتله ورمي جثته أو إطلاق السباع عليه وغيرها من الممارسات التي سادت مثلا في تاريخ الدولة بالمغرب. ولم تكن مثل هذه العقوبات تستهدف فقط معارضين ومتمردين على السلطة بل تشمل أحداثا وجرائم عادية مثل السرقة وجرائم أخرى حيث يلجأ إلى قطع الرؤوس والتمثيل بالأجسام وتعريض الجاني لشتى أنواع التعذيب والإهانة. ونحيل هنا على مقال الباحث الإسباني حول «العدالة، الجريمة والعقاب في المغرب في القرن السادس عشر»[61]. كان من طبائع السلطة، مؤازرة بالقضاة والفقهاء، المغالاة في تطبيق ما ينسب للشرع حتى وإن لم يكن واردا صراحة في مصادر الفقه التشريعي، إذ كان هدف السلطة هو قطع دابر الفوضى داخل المدينة ولهذا السبب كانت تعمل على الصدمة وزرع الخوف والرهبة في النفوس من خلال العقوبات القاسية التي كانت تمارسها على الجاني.

على عكس القانون الدولاتي يبدو القانون القبلي أكثر رحمة وأقل عنفا، فهو يطبق على أبناء القبيلة الواحدة وتراعى في تطبيقه روابط النسب واللحمة وأواصر القرابة والدم المشترك وكل فرد مهما كان جرمه يظل ابن القبيلة وتراعى حرمته، ناهيك على أنه له عائلة وأقارب داخل هذه القبيلة لن يرضيهم ما قد يتعرض له أحد ذويهم من تعذيب وتشهير أو قتل علني؛ فمثل هذه الممارسات قد تفضي بالضرورة إلى حرب داخلية بين أبناء القبيلة الواحدة. إن عنف القانون الدولاتي هو عنف يصدر عن قوة منفصلة عن المجتمع وتملك المسافة والحياد من أجل ممارسة أحكامها بدون

61- Mediano. F. R., « Justice, crime et châtiment au Maroc au XVIe siècle », *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, Année 1996. Volume 51. Numéro 3, p. 611 - 627.

خوف من ردة فعل معينة، عكس العرف الذي يجب أن يراعي في تطبيقه توازنات داخلية.

إن النظام القانوني العرفي شديد الارتباط بأشكال الحياة الاجتماعية والسياسية التي ينتمي لها. والجماعة، التي تحتكر وتجمع مجمل السلط الإدارية والسياسية، ليست لها صلاحيات قضائية بالمعنى الصحيح بل دورها يكمن في حمل الطرفين للصلح إذ ليست لها سلطة قهرية لفرض عقوباتها بقوة الإكراه أو العنف المادي، ولكن تمارس سلطة رمزية كبيرة التأثير وذات قوة وفعالية على الفرد الذي يعني عدم انصياعه للجماعة خروجه عن طاعة أوامرها بما قد يترتب عنه من حصار وعقوبة رمزية له. والفرد في المجتمع القرابي القبلي حريص على سمعته وعرضه ومكانته داخل القبيلة ولهذا فهو لا يراهن على عصيان أوامرها التي قد تعود عليه بالإقصاء، وهذا الإقصاء إن لم يكن اجتماعيا فهو معنوي. بل قد يتعرض لعقوبات أخرى ذات أبعاد معنوية منها الحصار والعار والعيب وفقدان العرض، لذلك فهو لا يغامر برفض الانصياع لأحكام العرف في حالة وقوع نزاع بل يتم التحكيم بالتراضي المفروض أو الإرادي. وتطبيق بنود العرف لا يتحكم فيه الإكراه الجسدي بل يخضع لإكراه مغلف بروح التضامن، فيجد الفرد نفسه مجبرا على قبول تحكيم الجماعة، لأنه بقبوله هذا يظهر تماسك الجماعة وتضامنه معها. وإذا كان العرض قد يحث على العنف للدفاع عنه فإنه أيضا يكون عامل سلم بالخضوع لقرار الجماعة.

وهنا نعود إلى مفهوم الهابتوس habitus[62] المحوري في سوسيولوجيا بورديو من أجل فهم خضوع الفرد للجماعة

62- هذا المفهوم حاضر في جل أعمال بورديو ونقتصر هنا على الإحالة على مقال لبورديو
Bourdieu, P., « La fabrique de l'habitus économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, numéro 150, pp.79-90.

ومقال تركيبي نقدي حول هذا المفهوم للباحث عبد الله الحمودي
Hammoudi, A., « Phénoménologie et ethnographie. À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu », *L'Homme*, 2007/4 - n° 184, pages 47 à 83

في المجتمع التقليدي. انطلق بورديو في بنائه النظري حول مفهوم هابتوس من المجتمع الجزائري (وبالتحديد القبايل)[63]. ويستعمل بورديو مفهوم هابتوس ترجم habitus بديلا عن مفهوم التقاليد أو الثقافة أو الأعراف tradition, coutumes, ethos، وخاصة بديلا لمفهوم الثقافة culture. ويعد من أهم ركائز نظرية الممارسة théorie de la pratique لديه، فهذا المفهوم هو من أصل لاتيني habere، ويشتق منه باللغة الفرنسية عدة ألفاظ وكلمات[64]. فكلمة هابتوس تحيل على كل ما يملك الفرد من طباع وأحكام وما يقوم به من أفعال تتحكم في سلوك الفرد وتمثلاته وتوجه استراتجياته التي رسخها المجتمع في جسده incorporé وأصبحت جزاء من شخصيته باعتباره كائنا اجتماعيا لا يملك إزاءها أي حرية. إنها أصبحت مترسخة في الجسد ومتبناة بشكل كلي من قبل الفرد. ونلاحظ تردد المفهوم في سياقات مختلفة في أعمال بورديو : هابتوس الطبقة هابتوس المدرسة، هابتوس المهنة. يمكن مفهوم الهابتوس من معرفة ورؤية المنتوج الاجتماعي للفردانية في مقابل البنيات الاجتماعية. إنه يعبر عن خضوع الفرد للمجتمع بل نلاحظ في سوسيولوجيا بورديو أن الفرد يختفي، فلا توجد ثنائية الفرد والمجتمع بالنسبة له مادام الفرد هو في حد ذاته يحمل قيم المجتمع ومكره بالتماهي مع مجتمعه بواسطة الهابتوس. وانطلاقا من هذه الرؤية لا يستعمل بورديو عبارة الفاعل الاجتماعي بل agent social. فكلمة فاعل توهمنا بأن للفرد حرية العمل والفعل بينما هوفي المجتمع التقليدي يقع تحت إكراهات البنية الاجتماعية للهابتوس. إن الفرد هو تجسيد للاجتماعي ولا يملك أي حرية في التفرد individualité أو الخروج عن الهابتوس الاجتماعي. إن الأمر لا يتعلق بمجرد اعتبار الجماعة collectivité محددا للفرد بل موجها للفرد رغما

63- Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*. *Op.cit.*.
64- habit, habitude, habitat, habileté, habiliter.

عنه بواسطة هابتوس[65] لأنها تتحول إلى جزء لا يتجزأ من كيانه بترسيخها الجسدي؛ فمنذ المراحل الأولى من عمر الفرد، عبر التنشئة الاجتماعية، والهابتوس يكون أكثر نجاعة في المجتمعات التقليدية التي تلعب فيه الأعراف دورا مهيمنا وتتمتع بنوع من الانسجام في بنياتها والخضوع للمعايير والقيم الاجتماعية. إن الحرية الفردية ترزح تحت وطأة الجماعة وهامش الفردانية والتعابير الذاتية محدود جدا. لذا سيتعرض بورديو للنقد لكونه أخضع الفرد لمحددات المجتمع déterminismes sociaux وقلل من حظوظ الحرية الفردية والمبادرة واستقلاليته[66]. وهذا النقاش يعود بنا إلى إثارة الأطروحة التي تعتبر أن مجتمعا ضد الدولة هو مجتمع الإكراه الكلي « Une société de contrainte totale ». فالمجتمعات التي لا تعرف تقسيما اجتماعيا تعرف استلابا ذلك أن الجماعة تخضع الجميع لقواعد لا يمكن لأي فرد أن يتملص منها ولا أن يغيرها؛ فالمراقبة الاجتماعية تمارس بشكل مطلق، لدرجة نصبح أمام « مجتمع ضد الدولة ولكن مجتمع ضد الفرد » كما ورد في انتقاد بيير بيرنبوم Pierre Birnbaum لكلاستر[67]. ولقد رجع

65- Hammoudi, A., « Phénoménologie et ethnographie. À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu », p. 56.

66- وفي هذا الباب يؤكد بورديو على أن معرفة المحددات déterminismes هي التي تساعد على الحرية والعمل، وبالتالي تصبح السوسيولوجيا أداة للتحرر. والقطيعة التي أحدثها بورديو في الدراسات الأنثروبولوجية حول المجتمع الجزائري تؤكد هذا المنحى الذي يركز على الفرد وحريته داخل الجماعة؛ فلم ينخرط في الدراسات التي طبعت الأنثربولوجيا الاجتماعية السائدة والتي تركز على الجماعات collectivité: القبيلة والطرق والزوايا. فالسوسيولوجيا الكلونيالية وبعدها المقاربة البنيوية أعطت أهمية للبنية على حساب الفرد وهوما حث بورديو إلى ممارسة سوسيولوجيا تعني بالفرد واستراتجياته ومصالحه المادية والرمزية والمنافسة التي ينخرط فيها من أجل مصالحه الفردية داخل الجماعة. حتى وإن كان لايعتبر الفرد فاعلا اجتماعيا acteur باستعمال مصطلح الوكيل agents بدله؛ فإنه يحرره من إكراهات البنية الاجتماعية. إنه وكيل يعمل داخل بنية اجتماعية تؤثر عليه. هذه العلاقة بين الفرد والبنية (هابتوس) هي التي تتيح للفرد التعبير وفرض إرادته والمساهمة في إعادة إنتاج البنيات. وهو بهذا كان يزاوج بين نظرية حرية الفرد libre-arbitre التي بشر ودافع عنها جون بول سارتر Jean-Paul Sartre والبنية كمحدد déterminisme لدى ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss.

67- Birnbaum P., « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres », *Revue française de science politique*, 27e année, n°1, 1977, pp. 10.

بيير بيرنبوم إلى نظرية دوركايم التي تعتبر أن مجتمع اللادولة الذي يتميز بتقسيم ضعيف للعمل وبالتضامن الآلي هو مجتمع كلياني holiste حيث الإكراه contrainte يكون مباشرا وكبيرا، وبالعكس مع ظهور الدولة فإن الإكراه يتراجع تدريجيا ويقل خضوع الفرد للمجتمع ويبدأ في تحرره من المراقبة المطلقة للمجتمع.[68] وقد رد كلاستر على هذه الانتقادات في مقال حاد لا يخلو من سخرية.[69] فالمجتمع يمارس السلطة الإكراهية على الفرد مما يعني أن السلطة حتى وإن لم تكن فردية فهي غير مفرغة من محتواها الإكراهي مادام المجتمع يمارس هذا الإكراه. لإن كلاستر نفسه يكتب بأن المجتمع» يمارس سلطة مطلقة وكاملة على كل مكوناته»[70]. إن هذه المراقبة الاجتماعية المطلقة contrôle social absolu هي التي تجعلنا نعيد النظر في مفهوم السلطة، فغياب السلطة التي تتجسد في الدولة أو الزعيم لا يعني أن الإكراه غير موجود وأن الفرد لا يخضع له.

3 - العرف والجماعة والدين

كانت الجماعة تمارس سلطتها داخل القبيلة بواسطة سنها لأحكام ونصوص قضائية تستمد مصدرها من العرف المتفق عليه. وقد شكلت مسألة الشرعية الدينية للجماعة في سن قوانين العرف ومدى مطابقة العرف للشرع هاجسا بالنسبة للجماعة في محاولة منها لتأكيد المشروعية الدينية لما تسنه من قوانين، قد لا توافق النص الشرعي الديني في حرفيته. ولهذا نجد أن العديد من الجماعات توجهت بأسئلتها إلى علماء من أجل معرفة مدى شرعية العرف. وما تضارب أجوبة وفتاوى الفقهاء حول هذا الموضوع إلا دليل على استعصاء الأمر؛ فمنهم من اعتبر

68- Ibid, p. 11.

69- Clastres P., « Le retour des Lumières », *Revue française de science politique*, 27e année, n° 1, 1977. pp. 22-29.

70- Clastres P., *La Société contre l'État*, p 180.

النصوص العرفية جائزة ومنهم من اعتبرها بدعة ومنهم من ذهب إلى حد اعتبارها كفرا.

ولم يكن بعض علماء سوس الأقصى بأكثر تفهما للعرف رغم نشأتهم في بيئة عرفية فالأكرري، من منطلقه الفقهي، لايتفق معه كما يتضح من تهكمه من تسمية «انفاليس» التي تطلق على أعضاء الجماعة التي تسهر على تطبيق العرف، فهويسميهم «مفاليس» ويصف «العرف» «نكرا» : «وهم في الحقيقة مفاليس إن لم نقل أباليس، يكتبون عقدا يسمونه عرفا وليته يسمى نكرا»[71]. وفي «الفوائد الجمة» لتمنارتي يصنف التحاكم إلى العرف بالتحاكم «إلى الطاغوت»[72]. ونجد، على عكس هؤلاء، قاضي «الحضرة السوسية»، عيسى ابن عبد الرحمان السكتاني (ت. 1652) وكان قاضيا[73] لتارودانت أيام دولة السعديين، أجازها - ولوجزئيا كما يدل على ذلك هذا المقطع من إحدى فتاويه «لأن (الألواح) صنيعهم ما يجوز بلا إشكال ومنه ما يمنع ومنه ما يجوز على غير المذهب وفيه باختلاف»[74]، مع العلم أن العالم نفسه في سياق آخر ينعت هذه الألواح بالألواح «الشيطانية». وكانت مسألة الحلاف واستعانة المتهم به وإلزامه أقاربه بأداء اليمين معه عشرات المرات بالإضافة لعقوبة المال من الإجراءات التي لم يكن يجيزها السكتاني.

ولم يكن العرف هو الوحيد موضوع جدل وخلاف بين الفقهاء بل أيضا المؤسسة التي يصدر عنها هذا العرف، أي الجماعة، ومدى شرعيتها في القيام بدور الحكم، أي أن تحل محل السلطان في دوره، سواء في إقامة الشرع أو تطبيق العرف.

71- محمد بن احمد الإكراري، **روضة الأفنان في وفيات الأعيان**، تحقيق حمدي أنوش، منشورات كلية الآداب، جامعة ابن زهر، أكادير، 1998، ص. 107.

72- عبد الرحمن التمنارتي، **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، تحقيق الدكتور اليزيد الراضي، منشورات السنتيسي الدار البيضاء 1999، ، ص. 462.

73- المصدر نفسه، ص. 230.

74- المصدر نفسه، ص. 466-467.

وبهذا الصدد لم يخرج موقف الفقهاء من سلطة الجماعة عن دائرة الموقف من العرف والمجتمع الذي تغيب فيه السلطة المركزية؛ فالعالم الصحراوي السوداني أحمد بابا التنبكتي يكتب مبررا قيام ودور الجماعة : «اعلم أن الموضع الذي لا سلطان فيه أولا يلحقه حكم السلطان، إن اجتمع جماعة المسلمين على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لا سلطان ولا قاضي»[75]. وفي جواب التنبكتي ما يزكي الطرح السائد لدى علماء غرب الصحراء الأفريقية عموما، إذ ذهب في هذا الاتجاه علماء كبار من منطقة غرب الصحراء كالشيخ محمد المامي وآخرين. وقد اجتهد الشيخ محمد المامي (ت 1865م) في كتابيه : «كتاب البادية» و«جمان البادية» كي يوفق بين نصوص الشرع وواقع المجتمع الصحراوي. ويعتبر كتابه «كتاب البادية»[76] محاولة جريئة ومجهودا فكريا اجتهاديا قل نظيره في المنطقة. لقد ظل قريبا من واقع حال مجتمعه القبلي يراعي في فتاويه ضرورات البادية ويعبر عن هذا بقوة قوله «إذا قدم القاضي على بلدة أو قرية فلا يفتي فيها حتى يعلم عرف أهل البلد»[77]. ونرى، في باب العقوبات بالمال الذي كان محل انتقاد الفقهاء للعرف، حتى الذين أجازوا بعض قوانينه، أن محمد المامي يجيزه في حالة عدم وجود الإمام وعدم التمكن من إقامة الحدود» إذا تعذرت الحدود ولم تبلغها الاستطاعة وكانت العقوبة بالمال دافعة للمفسدة حاصلا بها الزجر والاستطاعة تبلغها تنزلت منزلة الحدود «ويواصل محمد

75- ورد نص جواب التنبكتي في كتاب علي صدقي ازيكو، *تاريخ المغرب او التأويلات الممكنة*، مركز طارق بن زياد، 2002، ص 178. انظر كذلك اجوبة الفقهاء اللآخرين ص158– 198.

76- الشيخ محمد المامي، ***كتاب البادية***، مخطوط، نسخة مصورة من بحوزتنا، مكتبة يحيى ولد البرا، نواكشوط.

77- الشيخ محمد المامي، ***جمان البادية***، مخطوط، نسخة مصورة بحوزتنا، مكتبة يحيى ولد البرا، نواكشوط، ص 11.

المامي مستندا للعلامة سيدي احمد ميارة : «ولكن يتعين على أهل الحل والعقد صرف المال المأخوذ عقوبة في مصالح القبيلة ولا يجوز استبدادهم به»[78].

وكما تطرقنا إلى ذلك أعلاه فإن الفقهاء أجازوا الممارسات القبلية التي يلزمها العرف، ومنها العاقلة وإلحاحهم على ضرورة إشراك كل مكونات القبيلة فيها درءا للمفسدة. وأحكام المعاقلة احتلت مكانا مهما في كتب الفقه في باب الجنايات كما يقول الباحث يحيى ولد البراء الذي درس حضورها في الفقه الموريتاني؛ فالفقهاء في هذا البلد، إعمالا دائما بقاعدة سد الذرائع، قاموا بإجازة الدية مكان القصاص في حالة القتل الذي اعتبر من الجنايات الخطيرة التي تقارن بالشرك بالله. ونستشهد هنا بفتوى لأحد أهم وجوه فقه النوازل في بلاد البيضان الشريف حماه الله بن الشريف أحمد التيشيتي (ت. 1167) «إن الدية لازمة للقبيلة كلها بتحمل أعيانها المعهودين بالقيام فيما فيه مصلحتها ودرء المفسدة عنها، ولا يخفى أنها دافعة للمفسدة عن الجميع[...] وأيضا العمل بالسياسة مما نص عليه الأئمة الأعلام في كتب النوازل والأحكام ولا يخفى أن إجراء الأحكام في هذه البلاد السائبة متعذر فلذلك تعذر القصاص من القاتل لامتناعه منه بحيث يترتب الفساد على محاولة أولياء القتيل على الاقتصاص منه، إذ يؤدي ذلك إلى الهرج الذي هو جدير بفساد الدبن وإتلاف النفوس والأموال. وكذا معلوم بالضرورة أن أولياء القتيل لا يرضون أن يهدر دم صاحبهم بل يؤدى ذلك إلى الفساد الذي ذكرناه فيتعين بمقتضى السياسة أن يجبر أولياء المقتول على القبول للدية»[79]. ومن خلال آراء فقهاء مجتمع

78- جمان البادية ص 60.

79- يحي بن البراء، **الفقه والمجتمع والسلطة**، منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، انواكشوط، 1994، ص. 77-78.

البيضان نخرج باستنتاج أن اجتهاداتهم الفقهية كانت مؤطرة بالواقع القبلي للبلد وغياب السلطة المركزية الضامنة للأمن وتطبيق أحكام الشرع. وبالتالي جاز بالنسبة إليهم الاحتكام للعرف الذي كان يعبر في عمقه عن روح العلاقات والممارسات القبلية البدوية.

إن ما يفسر تضارب آراء الفقهاء حول شرعية الجماعة وما تصدره من قوانين واتفاقيات عرفية ناتج بالأساس عن موقفهم من مجالات تطبيق هذه الأعراف، أي ما يسمى ببلاد السيبة؛ فبلاد السيبة كانت من منظور الفقيه والقاضي والمفتي خارج القانون وأهلها غالبا ما وسموا بالمروق عن الدين وفي أحسن الأحوال دينهم ناقص. فلا غرابة إذا أن نجد تعصب جل فقهاء الحواضر من مراكش وفاس ضد القبائل البعيدة عن مجال هيمنة السلطة المركزية. ولا ننسى أن جل هؤلاء الذين يتولون وظيفة الإفتاء والقضاء نصبوا برضى السلطة القائمة ويخضعون في تأويلاتهم الدينية إلى الخطاب الرسمي المخزني حول مجموع القبائل الخارجة عن مجال هيمنته. وما إزالة الشرعية الدينية عن قوانين هؤلاء إلا عنف رمزي يعكس ويبرر أشكال العنف الأخرى التي يمارسها المخزن عبر حملاته العسكرية ضد القبائل. ويجب الإشارة هنا أن بعض السلاطين اعترفوا لبعض المناطق بتطبيق العرف من خلال سن ظهائر. فأحمد المنصور الذهبي (1578-1603) وخلفه المامون منحوا ظهائر لسوس[80].

وإجمالا يهدف الفقهاء دائما إلى فرض نموذجهم الديني المتمثل نظريا في الالتزام بالكتاب والسنة أي الإسلام المالكي السني المحافظ، ولم يكن العرف محط رضاهم. كان الشرع هوالمرجعية القانونية الشرعية، وظل العرف ولازال مصدر خوف ورفض من طرف الفقهاء؛ فالعرف يعتبر عادة جاهلية ومجيء

80- محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**: مطبعة تطوان ، 1375هـ، الجزء الثاني، ص. 138.

الإسلام فتح عهدا جديدا من وجهة النظر الفقهية. والإسلام هو الذي قنن أوجه ومظاهر الحياة الفردية والجماعية وأي قانون لا يجد مرجعيته في النص الديني يؤول جاهليا وخارج الإسلام. وفي المغرب ظل العرف مرادفا للسيبة ونقيضا للفقه نظرا لغياب السلطان والشرع. لذا كان خطاب الفقهاء ورفضهم للعرف ينطلق من أسس شرعية دينية وأخرى سياسية مع الارتباط الوثيق بين العاملين. فالبلاد السائبة مفهوم مبني على وضع سياسي - ديني. إنها غير خاضعة للمخزن ومن ثمة لا تجري عليها أحكام السلطان. هذه الوضعية تجعل الفقهاء يتخذون موقفا سلبيا من العرف، فالخروج عن طاعة السلطان هو منبوذ شرعا ويضاف إليه كون الشرع معطلا في بعض أوجهه من وجهة نظر أغلب الفقهاء.

على عكس المنظور الديني الفقهي لم تكن القبيلة تنظر إلى نفسها على أنها خارج إطار الشرع، بل إنه حتى من الناحية السياسية، فإن الجماعة في بلاد السيبة تحل محل السلطان، «والجماعة عندهم [يعني الرقيبات] تقوم مقام الحاكم»[81]، ولذلك تسن العرف لتنظيم الحياة العامة داخل القبيلة؛ ففي كل النصوص "عرفية هنا مرجعية دينية وتشبث بالشرع قدر الإمكان وما هو غير موافق للشرع تروم وراءه القبيلة سد الذريعة. لقد ظل العرف يبرر دوما سبب وجوده أمام الفقهاء ولم يعلن على أنه بديل عن الشرع. وهنا وقع اختلاف بين الفقهاء بين مبرر للشرع - وأغلبهم من الفقهاء الذين عايشوا وضع القبائل عن قرب ويوجدون على هامش الحواضر الكبرى - وبين رافض وهم الفقهاء الحضريون الذين عرفوا بنفورهم من القبائل التي ظلوا يرون في ممارساتها الدينية عموما شذوذا عن الإسلام الصحيح. إن التعارض بين العرف والشرع هو تعارض مصطنع أكثر منه

81- محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، ص. 83.

تعارض واقعي؛ فلا يوجد أي نص في العرف يحلل الخمر أو الكبائر أو يدخل في تناقض مجاني وصريح مع الشرع. لقد تعايش العرف والشرع في انسجام وتناغم طيلة قرون بمباركة صريحة أومضمرة من قبل الفقهاء. والجماعة القبلية بدورها لا تلغي دور الشرع، فهي تحدد مجال نفوذ كل من العرف والشرع كما يتضح من هذا المقتطف من عرف لف آيت بلا «ومن ادعى على أحد بشيء فانه يدعيه للجماعة ولا يدعيه لأحد غيرهم إلا أن تكون مسألة لا بد لها من القاضي فان أمرها للقاضي» (عرف لف آيت بلا). لهذا فلا نستغرب إن كانت القبائل الصحراوية نهجت ازدواجية في تطبيقها للقانون إذ لم يكن العرف ليلغي تماما اللجوء للشرع والعكس صحيح. وفي دراسة بول مارتي سنة 1915 حول قبائل الصحراء يكتب ما يلي بخصوص الحياة المدنية والدينية : «حافظت تكنة بشكل كبير على الأعراف والتقاليد المتوارثة أبا عن جد، فتكنة بربرية [أمازيغية] جزئيا معربة ومسلمة. ويتم تطبيق القانون العرفي (قاعدة، عرف) جنبا إلى جنب التعاليم القرآنية، وأحيانا تأتي هذه الأخيرة في الدرجة الثانية. ونتيجة لذلك قلما تطبق سلطة القاضي؛ وتحل الخلافات من طرف الجماعة في كل قبيلة وفي حالة نزاع بين القبائل، تحل من قبل مجلس مختلط. ومع ذلك تتوفر كل فخذة على مخيمات صغيرة من الطلبة الذين يتعلمون ويصلون ويعلمون، فتجلب إليهم سمعتهم في العلم والتقوى أحيانا أطرافا متنازعة ويلعبون دور المصالحين والحكام، لكن لا تقر أية سلطة بهذه الأحكام، إلا إذا صادقت عليها الجماعة»[82].

هذا الوضع نجده أيضا لدى الركَيبات ففي مقال حول النظام القضائي والقانوني، يكتب Jean-Pierre Charre [83] أن الركَيبات

82- Marty, P., «*Les tribus de la Haute Mauritanie*», *Comité de l'Afrique française*, n° 5, 1915, p. 118.
83- Charre, J.-P., « Les Reguibat L'Gouacem ... », p. 343 - 350.

لكواسم يطبقون في الآن نفسه القانون الإسلامي (الشريعة) والعرف، فالقاضي يحكم بموجب الشرع والجماعة تتبع العرف. وكانت آيت اربعين تتدخل في كل ما يتعلق بالقبيلة. فهي التي تقرر السلم والحرب وتشكل الغزي وتعين الرؤساء وتصدر الأحكام القضائية في الجرائم. وكانت أحكامها تعلن شفويا وبدون أي حق في الاستئناف. أما حكم القاضي فكان مكتوبا ولم يكن دائما محترما، ما عدا إذا كان معينا من قبل آيت اربعين وفي هذه الحالة يصبح لحكم القاضي القيمة نفسها التي لحكم الجماعة. وإذا كان الحكم غير عادل أو منحازا يمكن تنحيته من منصبه من طرف آيت اربعين. إن أحكام القاضي رهينة بمصادقة الجماعة عليها، وخاصة قبول الفرد المعني بها.

وفي منوغرافية حول قبيلة أزرقيين، يلاحظ كاتبها، أن القبيلة تلجأ في قضايا الأحوال الشخصية إلى قاض من القبيلة من أهل مولود من فخذة الكرح وفي بعض النوازل تعود إلى قضاة من توبالت الواقعة قرب مجالها[84]، أما في قضايا الجنايات فإن الحكم يعود للجماعة العليا، التي يختار أفرادها من جميع القبيلة، أو جماعة الفخذة، حسب طبيعة الجريمة هل ارتكبت داخل الفخذة أو ضد فرد من فخذة أخرى من القبيلة[85]. إن حضور الشرع بالموازاة مع تطبيق العرف كان هو القاعدة لدى قبائل الصحراء؛ فالقوانين العرفية كانت تراعي خصوصية الحياة داخل القبيلة، ولكن هذا لا يعني أن أفراد القبيلة لم يكونوا يلجأون إلى مرجعيات قانونية غير عرفية لحل بعض نزاعاتهم. لقد ظل الشرع حاضرا من خلال الدور الذي يلعبه الفقهاء، والذين لم يكن دورهم محصورا في نسخ العرف ومباركته، بل زاولوا مهام القضاء والإفتاء وفق تصور التشريع الإسلامي. ويورد دوفورست بهذا الصدد لائحة بأسماء أهم الفقهاء الذين تلجأ إليهم قبيلة

84- Le Lieutenant Hubschwerlin, p. 11.
85- Ibid, p. 12.

آيت اوسى : سيدي بوزيد اوسيدي أحمد اوباني من آيت وعبان وسيدي العربي من آيت موسى واعلي وسيدي محمد ولد بوعلام من ازوافيط وسيدي محمد الكنتي وسيدي الطاهر او محمد من تنكر وسيدي محمد او احمد من تاغجيجيت وسيدي بوكر من اقا[86]. وأشار أنه في حالة الاستئناف يتم الاحتكام إلى مربيه ربو ولد الشيخ ماء العينين باكردوس[87]. ولقد كان العديد من مقترفي جرائم القتل يلجأون لسيدي بوبكر من مغيميمة قصد طلب حمايته ووساطته، وكان يقوم بالتفاوض مع أهل الضحية من أجل تحديد الدية[88].

إضافة إلى هؤلاء ذكر المختار السوسي أسماء فقيهين مارسا الإفتاء بآسا. الأول هو الفقيه علي بن بلا التيكاني «عالم مشهور [...] كان يتولى الفصل بين الناس [...]، وقد ينقض أحكاما أبرمها غيره في تلك الجهة. وما أكثر محررات يده في الرسوم والأحكام هناك. ثم إنه كان يقطن حينا في زاوية آسا وحينا في قرية (دودرار) من تاغجيجت»[89]. وتوفي هذا الفقيه سنة 1320هـ/ 1899–1900. أما الشخصية الثانية فهي سيدي عبد الرحمان الذي كان إماما بمسجد سيدي عيسى بن صالح في زاوية آسا وزاول القضاء والإفتاء ووصفه المختار السوسي بكونه «كان قطب الإفتاء في زاوية آسا»[90] وتوفي سنة 1323 / 1902م.

86- De Furst, p 18.

87- لقد تولى مربيه ربو خلافة أخيه الهيبة بعد وفاة سنة 1919 باكردوس لدى قبائل ادوبعقل التي كانت من القبائل التي ظلت وفية للشيخ بعد أن تخلى عنه انصاره السوسيون إثر هزيمة سيد بوعثمان سنة 1912. ولعب مربيه ربو دورا في الحفاظ مكانة أهل الشيخ ماء العينين. وبعد احتلال الفرنسيين للجنوب رجع إلى الصحراء واستقر قرب طرفاية حيث كان مقربا من السلطة الاستعمارية الإسبانية. ونلاحظ ان الشيخ ماء العينين وأبنائه كان لهم تأثير ديني في منطقة وادن نون. فلقد ساهمت قبائل وادي نون في حملتي ماء العينين 1910 والهيبة 1912 نحو مراكش. ويتجلى تأثيرهم كذلك في التواجد المكثف للعديد من تلامذة ومريدي الشيخ ماء العينين وممارستهم لوظائف دينية لدى القبائل وتدوينهم للوثائق

88- De Furst, p 18.

89- المختار السوسي، **المعسول**، ج 9، ص 112.

90- المعسول، ج 9، ص 112.

من خلال هذه المعلومات يتضح أن هذين العالمين مارسا الإفتاء في آسا. ومن الأكيد أن تأثيرهما كان بدرجة أكبر على الساكنة المستقرة أكثر منها على الرحل. وهذه الساكنة تتكون من مجموعات لا تنتمي قبليا لآيت اوسى: آيت اعزى ويهد والمرابطين والحراطين وهي مجموعات مستقرة في قصر آسا منذ قرون، حتى قبل وفود آيت اوسى. وذكر المختار السوسي بعض العلماء الذين انتسبوا إلى قصر آسا مثل محمد بن ابراهيم وابنه الحسين بن محمد سيدي علي بن العربي والحسين بن ابراهيم وكل هذه الشخصيات عرفت بعلمها وصلاحها ومارست وظائف داخل قصر آسا. ولكن الملاحظ أنها تنتمي إلى المجموعات السالفة الذكر أو وافدة من الخارج. فزاوية آسا اشتهرت بعلاقتها بالمدارس والزوايا في سوس وكان مريدوها يبحثون عن العلم في مناطق أخرى. وينتمي الساهرون على هذه الزاوية إلى آيت اعزى ويهدى وهم الذين يتولون الإشراف عموما على تدبير الحياة الدينية داخل قصر آسا بما فيها موسم المولد النبوي الشهير.

ولعبت قبائل وعائلات من الصحراء دورا كبيرا في توفير الفقهاء والقضاة الذين يلجأ إليهم في أمور الإرث والزواج وتحرير العقود. وينتمي أغلبهم إلى فيلالة وتوبالت... وأهل الشيخ ماء العينين وتلامذتهم من القبائل الأخرى ففي كل قبيلة من قبائل الصحراء يوجد فقيه يقوم بعدة أدوار منها التعليم وإعطاء الرأي في فرائض الدين وأمور الحياة اليومية والنزاعات، دون أن تكون له سلطة تطبيق أحكامه التي تعود أساسا لجماعة القبيلة.

ولعب دخول الاستعمار دورا هاما في القضاء الشرعي بتعيين قضاة رسميين يلجأ إليهم في حل الصراعات؛ فكانت تعقد جلسات المحاكمة حسب الشرع برآسة قاض من العائلات الدينية الصحراوية وهو الذي يبث في النزاعات مؤازرا بموظف

من الإدارة الاستعمارية التي توفر له راتبا شهريا وشروط ممارسة مهنته. فإذا كان العرف قد ظل ساري المفعول، فإن القضاء الوضعي والشرع أصبحا يحتلان مكانة في فك النزاعات لا سيما أن البنيات القبلية إبان الفترة الاستعمارية، بدأت تتفكك، وهي البنيات التي كانت تسهر على حل النزاعات. (سنعود بتفصيل لهذا الموضوع في فصل لاحق).

ويشمل هذا الوضع القبائل التي تعتبر زاوية أوشريفة، فالعروسيين لم يكن لديهم قاض خاص بهم في أواسط الثلاثينات بل كانت لديهم عائلة من قبيلة فلالة، أهل سيدي بوبكر، تستشار في أمور القضاء، وتعود القبيلة في كل نزاعاتها للجماعة حسب العرف الذي كان أحمد فاضل ولد خطاري ومحمد ولد سيدي ابراهيم يحتفظ بنسخة منه. ونلاحظ أن وثائق العرف المكتوبة كان يحتفظ بها أعيان من القبيلة يلجأ إليهم لفك النزاعات وهي الوثائق التي كان يحتفظ بها في الغالب عند المقدم.

ولم تكن جماعات القبائل تهدف بسنها للعرف الخروج عن تطبيق الشرع عن قصد، بل إننا نتفق مع كلنر في طرحه عندما يقول بأن القبائل لم تكن على بينة من الفرق بين العرف والشرع، فأحكام الشرع هي بدرجة من التعقيد وسعة المجال يصبح معه من العسير على العامة معرفتها وحتى على أغلب الفقهاء الذين كانوا يتواجدون في البادية والذين لم تكن رؤيتهم وتمثلهم للشريعة ببعيد عن باقي أفراد القبائل التي يعيشون بين ظهرانيها، والغموض بين ما هوشرعي وعرفي يظل هوالميزة السائدة لدى هؤلاء الفقهاء. ولانبالغ إذا قلنا أن الشرع لم يكن ببعيد وغريب عن العرف؛ فالفقهاء الذين كانوا يقيمون وسط قبائل الرحل في المجتمع الصحراوي لم يكونوا في أحكامهم ليجازفوا باتخاذ مواقف دينية وأحكام مجحفة أوفي تناقض كبير مع ما

هوسائد في العرف. ولا نغفل أننا حينما نتحدث عن الشرع هنا فنحن بعيدون عن مصنفات الفتاوى ك «العمل الفاسي» ومن سار على منواله من مصنفات الفتوى الشهيرة بالمغرب، بل إننا أمام فقهاء، تكوينهم الفقهي متواضع في الغالب بل كانت أحكامهم تتماهى أحيانا مع العرف مراعية خصوصية المنطقة التي يتواجدون فيها.

وحتى من ناحية المصدر فإن الأمور يشوبها التداخل، وذلك أن في القضايا المتعلقة بالأحول الشخصية من زواج وإرث وغيره ظل الشرع هومصدرها الوحيد، دون أن يكون هناك بالضرورة وعي للساكنة بماهية المصدر وحساسيته من الناحية الدينية، فما دام العرف لا يخالف نصا شرعيا من القرآن والسنة فإنه بالنسبة إليهم شرعي. من هنا فأسطورة التضاد بين العرف والشرع ليست دائما صحيحة بالضرورة، ولم تكن هناك أي إرادة «مبيتة» للقبائل لتبني العرف قصد الخروج على الشرع بتطبيق العرف بدله. إن ما كان يميز بين العرف والشرع لدى القبائل هو الهيئة التي تشرف على تطبيقه، ففي الحالة الأولى تظل القوانين التي سنتها الجماعة وإشرافها المباشر على تطبيق تلك القوانين هوما يميز العرف، في حين في حالة الشرع فإن تطبيقه يقتضي وجود قاض ورجل دين متميز عن الجماعة القبلية.

وعموما في جل النصوص العرفية التي اطلعنا عليها، هناك إرادة إضفاء طابع الشرعية الدينية عليها. فالجماعة تقوم بتكليف فقيه أو قاض لكتابة العرف. ولا تقتصر وظيفة الفقيه على كونه موثقا للعرف بل هو شاهد ومصدر لشرعية العرف الدينية؛ فهو بما يمثله من سلطة ومرجعية دينية يبارك النص العرفي. وما اجتماع الجماعة في المسجد لتوثيق النص العرفي إلا تجسيد آخر للبعد الديني. ويحتفظ الفقيه بنسخة من العرف ويتدخل أحيانا في

تطبيقه بصفته قاضيا إلى جانب الجماعة أو مستشارا في بعض النوازل التي تطرح أمام الجماعة؛ ففي أغلب قبائل الصحراء لم يكن هناك فقهاء لهم من التكوين الفقهي والتشريعي-على عكس موريتانيا- ما يمكنهم من مزاولة وظيفة القضاء، بل نجد فقهاء متواضعي التكوين توكل لهم مهمة التحكيم والبت في بعض القضايا دون أن تكون لهم سلطة تطبيق أحكامهم مع قيامهم بأدوار أخرى داخل القبيلة: تعليم القرآن وإمامة الصلاة وشؤون العبادات وتوثيق عقود الزواج والإرث والملكية والتجارة.... إلى غير ذلك مقابل أجر توفره لهم القبيلة.

وما يلاحظه المطلع على نصوص العرف التبرير الذي يتصدر ديباجة هذه النصوص، والمتمثل في أن الداعي لسن قوانين عرفية هو إثبات النظام ومحاربة الفوضى؛ فعبارات «الإصلاح» و«سد الذريعة»[91] تتكرر في جل الوثائق العرفية. ويتم ربط إصلاح المجتمع ومحاربة الفوضى بالوازع الديني الذي يدعو إلى الحفاظ على النظام داخل القبيلة كوحدة اجتماعية. ومقدمة جل المتون العرفية المكتوبة، تؤكد كون العرف منه ما هو موافق للشريعة ومنه ما هو درء للمفسدة وجلب للمصلحة:

- «اتفقت الجماعة على هذه المصالح والحدود بحيث لا يجوز لأحد منهم العدول عنه بمقتضى السياسة والمصلحة الذي لا يتم أمرهم ولا يلتم شملهم إلا برعايته أو القيام بحدوده في هذه البلاد السائبة التي لا حاكم بها ولاسلطان ارتكابا لأخف الضررين.» (يگوت)

- «واتفقت القبيلة على إقامة حدود الله وشريعته» (يگوت)

- «وبعد أشهدتني جماعة آيت الجمل عموما وخصوصا [...] وفقنا الله وإياها للصواب بجاه النبي الأواب أن نكتب لهم كتابا فيه حدود تكون تذكرة لمن بعدهم من

91- جمع ذريعة: اي شيء من الافعال، او الاقوال.

أبنائهم وعقبيهم وزجرا للظالمين [...] ولما كثر الظلم وانتشر الفساد انتشارا بلغ الغاية فلا ينكر على فاعله بل يعظم ويحترم جعلت الجماعة أعلاه زواجر بينهم سدا لذريعة وعقوبة لظالم» (آيت لحسن)

- «اتفقوا على ما يصلح بهم ويسد عنهم باب المفاسد ويستظهروا به على شؤون أمورهم» (آيت اوسى)
- «وبعد ليعلم الوقوف عليه جماعة يگوت كبيرا وصغيرا بأنهم وافقوا على همهم واصلاحهم»(يگوت)
- «وهذا إن جماعة آيت لحسن عموما وخصوصا اتفقوا على مصلحتهم [...] اتفقت الجماعة المذكورة على ما يليق بهم» (آيت لحسن)
- «ولما كثر الظلم وانتشر الفساد انتشارا بلغ الغاية فلا ينكر على ما علم بل يعد ويحترم جعلت الجماعة اعلاه زواجر بينهم سد الذريعة وعقوبة للظالم» (ازوافيط)
- «حاجزا قاطعا لمادة الخصام والنزاع بينهم» (آيت موسى واعلي)
- «وهذا ما اتفقت عليه جماعة تكنة مما صلح شأنها للعمل الصالح بجاه سدي الأولين والآخرين» (تكنة)

إن المجتمع البيضاني لم يكن مجتمعا بعيدا عن التشريع الفقهي، ففي الجزء الجنوبي من بلاد البيضان، أي ما يشكل جغرافيا موريتانيا حاليا، عرف ثقافة عالمة قل نظيرها في مجتمعات صحراوية. وهذا منذ الحركة المرابطية في القرن 11م. فأبوبكر بن عمر اللمتوني الصنهاجي أسس مجلسا كان يجمع فيه العلماء والقضاة الذين جلبهم من المغرب لتداول شؤون الدولة الناشئة[92]. ولقد ظلت بعض الأسر تزاول مهام القضاء على

92- من أشهر هؤلاء العلماء. الحضرامي المرادي صاحب كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة**، دار الطليعة، بيروت 1981 ، تحقيق رضوان السيد.

مدى قرون خاصة في المدن التجارية (وادان وشنقيط و تيشيت وولاته) . ولم يكن يتردد علماء صنهاجة في الصحراء من مراسلة علماء أقطار إسلامية بعيدة قصد معرفة فتاواهم في بعض هذه القضايا . وهو ما قام به التكروري في القرن 15م حيث راسل العالم الكبير السيوطي ليفتي له في عادات ومظاهر سائدة لدى صنهاجة الصحراء[93] . مع وفود القبائل العربية وانتشار اللغة العربية، مع ما رافقها من انتشار مراجع الفقه المالكي السني، ازدهرت محاضر العلم وتخرج منها علماء تجاوز صيتهم بلاد البيضان وكانوا إبان أسفارهم إلى المشرق قصد الحج يدخلون في مناظرات فقهية مع علماء المشرق[94] ومنهم من تولى الإفتاء والتدريس في أعرق مدراس الفقه الإسلامي في مكة والمدينة والأزهر.

ويقدم لنا محمد الأمين الشنقيطي شهادة في غاية الأهمية التاريخية عن سير القضاء في بلاد شنقيط «إن القاضي في شنقيط، الأغلب فيه : أن يكون مولى من أحد، وإنما كيفية توليه، أن يشتهر بمعرفة الأحكام، وقد يولى أحد أمراء حسان قاضيا، ويكون ملازما له. ولكن الأغلب، أن لايذهب إليه إلا في المسائل ذات الشأن، كما إذا وقع قتل لينفذ الحكم. ومن

93- بحمل النص عنوان : مطلب الجواب بفصل الخطاب للمدعو محمد بن عالي اللمتوني. وقد ورد النص في الحاوي للفتاوى ج 1 /284-291 للسيوطي تحت عنوان : اسئلة من بلاد التكرور. وقاد قام الباحث عبد الودود ولد الشيخ بنشر النص وترجمته النص إلى الفرنسية :

- OULD CHEIKH, A., « La société Sanhaja méridionale au XV[e] siècle. Autour d'une correspondance en provenance du Takrûr », dans *Masâdir*, Cahier des sources de l'histoire de la Mauritanie, n° 1, IREMAM, -IHCC, 1994, pp. 5-36

94- انظر بهذا الصدد كتاب الوسيط الذي نشر في بداية القرن العشرين بمصر من طرف محمد الأمين الشنقيطي الذي سافر إلى الحج في اواخر القرن 19 واستقر بالقاهرة حيث ألف كتابه هذا لما لاحظ جهل أهل المشرق بعلماء بلد شنقيط . و يضم بين دفتيه تراجم العديد من العلماء الذين اشتهروا في المشرق. أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مؤسسة منير، نواكشوط، 1989 . ط 3. انظر كذلك كتاب البرتلي المتوفي بداية القرن 19م : البرتلي، أبي عبد الله الطالب محمد، فتح الشكور في معرفة أعيان التكرور، تحقيق محمد الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1981، بيروت.

أدركنا من هؤلاء الأمراء، إذا حكم في أمر لاينفذ القصاص، بل يبقى يرتشي ويطاول التنفيذ، وربما أوعز إلى قاضيه بأن يحكم بما يهوى هو، أي الأمير، فذلك لا يتفق عليه الخصمان [...] وليس للقضية رسوم تدفع عند رفعها، ولا للقاضي شيء سوى تعبه، ولا يرضى إن كان ورعا، أن يخلو بأحد الخصمين دون الآخر، وهذا هوالأغلب. وإذا اختلف المتنازعان في شنقيط، يتفقان على من شاء من أهل العلم؛ فإذا ألقيا حججهما، طالب المدعي بالشهود، ولا تقبل شهادة إلا من علمت عدالته عند القاضي، أو زكاه مبرزان مشهوران بالدين والورع. ثم يعذر للمدعى عليه بالشهود، وهم في هذه النقطة، أرقى ممن رأينا من غيرهم. فإذا حكم القاضي: فإن الحكم نافذ بنفسه، ولا يقدر المحكوم عليه أن يمتنع، إلا إذا أوعز إليه أحد العلماء، فإن ذلك الحكم غير صحيح، فإنه يطلب نقضه، وربما مكثت القضية بهذا سنين حتى يتفق رأي العلماء فيها»[95].

فسواء تعلق الأمر بالقاضي الذي يعينه الأمير في حالة موريتانيا أو الذي يختاره المتقاضون، فإن سلطته تبقى محدودة جدا، مقارنة مع ما رأينا في العرف الذي تبقى الجماعة وآيت اربعين ساهرة على تنفيذ الأحكام، وكل فرد رفض الخضوع والانصياع فهو معرض إلى ضغوطات الجماعة التي ينتمي لها، هذه الضغوطات ليست كلها مادية، بل رمزية تجد أساسها في العرض والشرف.

كان التشريع الإسلامي هو السائد في المجال الذي يشكل موريتانيا حاليا، خصوصا لدى قبائل الزوايا من خلال موقعها ووظيفتها الدينية في التراتبية الاجتماعية داخل المجتمع[96].

95- احمد بن الأمين الشنقيطي، ص. 531–532

96- عن وظيفة الزوايا في المجتمع البيضاني انظر: رحال بوبريك، «الزوايا بين الكتاب والسيف»، امل، عدد 22–23، ص. 132–138. و
BOUBRIK, R., «Hommes de Dieu, hommes d'épée : stratification sociale dans la société bidân», *Journal des Africanistes*, Tome 68- fasc. 1-2, 1998, pp. 261-271.

كانت هذه الفئة تمارس سلطة رمزية ومعنوية وأحيانا مادية من خلال احتكارها لتدبير الشأن الديني. لقد انتصب أكثر من عالم لردع كل المحاولات التي تهدف إلى الخروج عن الشرع وأصدروا متونا وفتاوى عديدة للبت في كل كبيرة وصغيرة خاصة بالمجتمع. ولقد تمكنوا من السيطرة على ملكية الأراضي، في الواحات، بحكم وظيفتهم المرتبطة بالزراعة واحتكارهم للتوثيق والمرجعية القانونية الشرعية. ولعبت بعض الشخصيات الدينية في منطقة تيرس دورا مهما على مستوى الإفتاء كالشيخ محمد المامي؛ فكتاب البادية يعتبر نموذجا قل نظيره في المجالات البدوية فيما يخص الاجتهاد الفقهي ومراعاة خصوصية المجتمع[97]. وإلى جانب الدور الذي يقوم به الوسط الديني من خلال مرجعية النص، لعبت بعض الشخصيات الدينية دور التحكيم اعتمادا على عامل القداسة والولاية. وفي هذا الصدد يرد الرحالة دولس اثناء زيارته للشيخ ماء العينين سنة 1886 أن هذا الأخير كان محجا للقبائل من أجل الوساطة في نزاعاتها ليس كفقيه ولكن كولي[98]. فبفضل بركته استطاع تجنيب المنطقة بعض الحروب.

إن الجماعة في الصحراء عبر سنها للعرف تهدف إلى وضع بنيات قانونية محلية تكيف أحوال معيشة أفراد القبيلة اليومية مع الشرع وفي حال اختلافها مع الأحكام الشرعية فإنها تبرره بالمصلحة ودرء المفسدة وسد الذريعة ثم إصلاح المجتمع. إن اجتهادات الجماعة فرضتها ضرورات آنية مرتبطة بالواقع اليومي من أجل ضبط العلاقات داخل المجتمع وتجنب الفوضى وهو في حد ذاته ما يسير في اتجاه مقاصد الشريعة؛ فما دام العرف

97- Boubrik, R., « Elément de biographie de Shaykh al-Mami », Islam et Société au sud du Sahara, n° 9, 1995, pp. 49-56.

98- عن دور ومكانة الشيخ ماء العينين انظر :
Boubrik, R., *Saints et société en Islam , Une confrérie Ouest Saharienne la Fâdiliyya*, op.cit.
Boubrik, R., « Homme de religion et de résistance au Maghreb : Mâ'al-'Aynayn (1831-1910)», *Maghreb Review*, V. 24, n° 1-2, 1999, pp. 2-18.

لا يحرم حلالاً، أو يحل حراماً فإنه غير مخالف للشريعة. إن العرف يراعي عدم مخالفة أي نص شرعي أو قاعدة من قواعد الشريعة؛ فلم نعثر في أي نص عرفي على قوانين تنظم الزواج والطلاق أو الإرث، لأنها مواضيع بقيت من اختصاص الشرع. وقد لا نبالغ إذا اعتبرنا أن العرف ليس إلا الشرع ولكن بدون قاض. وظلت المرجعية الدينية الشرعية في التعابير العامية «أنا بالله والشرع معاك» و«حك الشريعة المحمدية» وغيرها من التعابير شاهدة على أن البدو بتطبيقهم للعرف لا يقصدون نبذ الشريعة أو الخروج عنها.

الفصل الثالث

الذبيحة، أنماط وطقوس الحماية

تتناول النصوص العرفية موضوعا في غاية الأهمية يتعلق بنظام الحماية عن طريق الذبيحة. وإلى جانب دور الحماية فللذبيحة وظيفة أساسية تكمن في ضمان الأمن والتعايش داخل المجتمع وبانعدامها تسود الفوضى والصراعات. فالقانون العرفي لا يكفي وحده لضمان السلم والنظام، خاصة للغرباء وعابري السبيل والباحثين عمن يحميهم بعد أن انقطعت بهم سبل العيش أو طردوا من القبيلة لجرم ارتكبوه أو غادروها طوعيا لسبب من الأسباب، لأن هذا القانون يضبط العلاقات بالأساس داخل القبيلة وبين أفرادها. وسنتناول طقس الذبيحة من خلال أبعاد ووظائف ثلاثة : الحماية (مؤقتة أو دائمة)، الانتساب affiliation والتعويض المعنوي ذي صلة بالعرض honneur (التعرگيبة).

1 – الذبيحة والحماية

تعددت مؤسسات الحماية في المجتمع المغربي ولم تقتصر على تسمية واحدة كما أن هذه التسميات تشمل أنواعا وأشكالا متعددة من الحماية اختلفت من سياق تاريخي لآخر ومن ومكان لآخر ومن مجموعة لأخرى. وهو ما يجعلنا أمام ظاهرة معقدة ومن الصعب تعرفيها ووضع إطار يحددها بدقة. ولم يكن أصحاب الجاه والشوكة هم الذين يوفرون الحماية، بل أيضا رجال الدين وأصحاب البركة والزوايا والشرفاء وأضرحة الأولياء؛ فهؤلاء كانت أماكن إقامتهم محرما يلجأ إليه الفار من انتقام أو ثأر أو بأس سلطان أو قائد أو ظلم مجموعة ما. وكل من كان مهددا في حياته وسلامته الجسدية يلجأ متوسلا بركة وحرمة رجال الدين. وفي حالة عدم قدرة رجل الدين هذا حمايته قد يتوسط له لدى رجل السيف والسلطة من أجل ذلك. والحماية لا تنحصر في توفيرها الأمن لمرتكب جريمة أو متمرد أو

منفي من قبيلته، بل للمسافرين والتجار الذين يجوبون الأسواق ويلجأون بدورهم لحماية مؤقتة بواسطة زطاط[1] .

كانت القبائل في الصحراء توفر الحماية لطالبيها، على شرط أن لا يضر ذلك بمصلحة القبيلة العليا، أو بالأحرى أن تكون قادرة عسكريا على توفيرها خاصة في حالة الفارين بعد جريمة قتل؛ فالحماية لا يمكن أن يقوم بها إلا من هو في موقع قوة بالنسبة لطالب حمايته ويملك القدرة على تحمل كل ما يترتب عن تلك الحماية من واجبات الدفاع عنه. وإذا كانت عبارات مثل أمور والمزراك أو تايسا قليلة الاستعمال في الصحراء فإن الذبيحة والخاوة متداولة، فالآليات التي تمنح للفرد أو عائلة أو قبيلة الحماية، تتناولها النصوص العرفية والمعاهدات الثنائية. وفي الامتداد المجالي والاجتماعي للمجتمع الصحراوي جنوبا تعرف ممارسات تحت اسم الغفر والمغرم والمدارات وغيرها من الضرائب التي كانت تدفعها القبائل التابعة والأفراد وسكان القصور كولاتة والنعمة وتشيت للقبائل المحاربة حسان مقابل ضمان الأمن وخاصة اتقاء شرها. فقد كانت فئة حسان[2] تمارس سلطة مبنية على العنف وتطالب القبائل الخاضعة لها بضرائب مجحفة. وفي مجتمع تغيب فيه الدولة كان الخواص والجماعات تحت حماية أصحاب الشوكة أو الزوايا وهو ما يعبر عنه المثل الحساني «الناس اللا تحت الركاب ولا كتاب» أي الفرد إما تحت حماية رجال السلاح أو الزوايا، رغم أن بعض القبائل المنتمية لهذه الفئة الأخيرة كانت بدورها تدفع المغارم لحسان وقد تزاوج أيضا بين حمل الكتاب وحمل السلاح[3]. وكانت فئة الغارمين

1- عبد الأحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**، دار توبقال، 2009.

2-رحال بوبريك، «الزوايا بين الكتاب والسيف».

3- نفسه.

· BOUBRIK, R., *«Hommes de Dieu, hommes d'épée : stratification sociale dans la société bidân»*, op.cit.

تعرف محليا بازناكة أو اللحمة أو الأصحاب، وهي الفئة التي تنحدر معظم مكوناتها من القبائل الصنهاجية التي انهزمت في مواجهة بني حسان. وهو ما يدل عليه تسميتها بازناكة وهو المصطلح الذي نجده لدى ابن خلدون ويقابله مصطلح صنهاجة[4]. وازناكَي كما هو الشأن لمصطلح حسان والعرب لا يحمل هنا دلالة إثنية وسلالية بقدر ما يدل على مرتبة ووظيفة اجتماعية؛ فكل الفئات التابعة مهما كانت أصولها السلالية تعتبر في عداد ازناكة أو اللحمة، والقبائل المنحدرة من بني حسان سلاليا تنحدر إلى مرتبة ازناكة حين تنهزم وتنكسر شوكتها الحربية أمام من هو أقوى منها وتضطر لدفع غرامات لمن يحميها من حسان. فالزناكي قد يكون حسانيا أو زاويا فقد مكانته الاجتماعية وضربت عليه المغارم؛ فهزيمة أو ارتكاب جريمة تجبر الفرد على طلب الاحتماء بقبيلة أخرى مقابل مغرم وقد يقوده الفقر كذلك لطلب العيش في كنف من هوأغنى منه. ولقد شكلت هذه الفئة مصدر ثروة حسان: «واللحمة ثروة حسان الرئيسية. كل واحد يعرف أصحابه، فمن كان أكثر أصحابا كان أعظم ثروة، وكل يأخذ مغرما سنويا محدودا على أصحابه، ولا يحسبونه ظلما إلا إذا تعدى المقدار المحدود. وهم يتبايعون في الأصحاب، ويرثهم منهم الذكور دون الإناث وقد يتأول المتدين منهم لذلك بكونه مدافعا عنهم، أو بأنهم مستغرقو الذمم»[5]. ولم تكن فئة حسان هي وحدها المستفيدة من استغلال ازناكة بل حتى الزوايا كما جاء في كتاب «الوسيط» مع إيجاد تبريرات دينية لذلك[6]. كما أن ازناكَة لم تكن فئة مسالمة وفاقدة القدرة على

4- «صنهاج وهو صناك بالصاد المشممة بالزاي والكاف القريبة من الجيم» ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء 6، ص. 152.

5- المختار بن حامد، **حياة موريتانيا**، الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1990، ص 184.

6- أحمد بن الامين الشنقيطي، **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، نواكشوط، 1989، ص. 476.

حمل السلاح، فأغلبها ينحدر من مجموعات محاربة سابقا، لهذا نجدهم في محاولات دائمة لاسترداد ماضيهم الحربي وتبوؤ مرتبة حسان المفقودة «واعلم أن اللحمة أيضا يحملون السلاح، ويشتركون معهم (مع حسان) في الحروب ونهب الأموال، وربما حاربوهم»[7]. واستطاعت بعض الفئات الزناكية بفضل حملها للسلاح وحروبها المتتالية توسيع قاعدتها الاجتماعية ومجالها والوصول إلى فرض هيمنتها على مجال معين بل وتأسيس إمارة كما هو الشأن بالنسبة لأيدوعيش في منطقة تكانت. وبعضها مثل مشظوف نجح في هزم قبائل حسانية عريقة في ممارسة الحرب كأولاد امبارك وتبوأ مكانتهم في الحوض بعد القضاء عليهم.

كانت هناك إذن ضرائب على القبائل والأشخاص تسمى الحرمة أو الغرامة على الأتباع. وإذا كان المصطلحان يكادان يحملان نفس الدلالات والمعنى إلا أننا نستطيع أن نميز بين الاثنين في بعض الحالات فالحرمة تحيل على الحماية بينما الغرامة تحيل على الخضوع. لأن المغرم يؤدى بشكل منتظم من طرف عصبية ضعيفة غير قادرة على حماية نفسها. أما القبائل التي لم تكن تملك من الشوكة ما تدافع به عن نفسها فتبحث أو يفرض عليها ضرائب الحرمة والغرامة من طرف قبائل السلاح الذي يتخذ مع الزمن طابعا إلزاميا وهي ضرائب تؤدى عينا في مجتمع لا يستعمل العملة كثيرا، ويشرح لنا الباحث المختار ولد السعد كيفية أخذها «وكانت تلك الضريبة تجبى سنويا مع بداية موسم الخريف على الأتباع وتتمثل في لبن ناقة على كل خيمة من أهل الإبل، ولبن بقرة على كل خيمة من أهل البقر، وشاة ذبيحة «وافليج» من الصوف على كل أسرة من ملاك الغنم وفي حالة انعدام الحلائب – التي تعاد لأصحابها بعد انتهاء حلابها – يسدد الغارم حرمته غنما (10 نعاج) أو قماشا (10 بيصات عن الناقة، و5 عن البقر)

7- نفسه، ص. 476.

أو أدوات حرفية ومنتجات محلية...»[8]. وهي غرامة تتوارث حسب خط النسب الأبوي وحين يتوفى الزناكي يصبح أبناؤه ملزمين بدفع الحرمة.

ويذكر المختار ولد السعد أن هناك عدة مستويات من الحرمة «حرمة أجدر» يدفعها بشكل دائم التابعون لأسيادهم، و«حرمة التجار» وتدفع للأسياد الحسانيين للتأمين المؤقت من النهب وحرمة ازريبة وهي ضريبة تؤديها القبيلة للأمير[9]. ووجدت ضريبة أخرى تسمى «الزعامة» أو «المعونة» وكان يفرضها الأمراء على حسان خاصة تؤخذ من الجميع أوقات النفقات الكبرى مثل الحروب أو استقبال ضيف كبير[10]. ولقد استمرت هذه الضرائب حتى بعد دخول الاستعمار الفرنسي حيث تم شراء الحرمة من عند حسان من طرف الإدارة الاستعمارية نهائيا في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وسمي العام الذي ألغيت فيه ب «عام الفداء»، لأن هذه الضرائب كانت أصلا تشترى من طرف الغارمين بما يسمى بالفداء في المجتمع التقليدي.

إن ضريبة الحرمة في شمال موريتانيا بأدرار المتاخمة للصحراء كانت تخص الأفراد، فهي ضريبة حماية بين فرد وفرد وتعني الحماية التي يوفرها حساني لزناكي بما يترتب عن هذا الوضع من علاقة تراتبية تجعل دافع الحرمة في موقع اجتماعي أدنى. فهي ضريبة مقابل الدفاع عن حرمة التابع وتلزم صاحبها الذي يتلقاها بتوفير كل سبل الدفاع والحماية وإذا أخل بهذا الواجب تسقط الحرمة كضريبة عن الزناكي. بل إن الحامي إن لم يرد النوق الحلوب، التي أخذها كي يستفيد من لبنها على سبيل الحرمة، يسقط التابع من حمايته ويصبح من حقه أن يبحث عن

8- محمد المختار ولد السعد، **إمارة الترارزة**، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 2002، ص. 210

9- نفسه، ص. 210.

10- نفسه، ، ص. 211.

حام آخر؛ فهو غير مطالب بالفداء ولن تورث تلك الغرامة لحاميه الأول. وينحصر دور الحامي في توفير الحماية الجسدية للزناكي، بل هو مطالب في المساهمة معه في الدية والثأر له مثلما أن الزناكي ملزم بدعم الحساني والوقوف إلى جانبه.

لم يعرف المجتمع الصحراوي تراتبية اجتماعية صارمة وواضحة المعالم على غرار تراتبية المجتمع في موريتانيا، ولم تكن هناك قبائل حسان والزوايا والتابعين بشكل واضح المعالم وبنفس صرامة العلاقات السلطوية، ومن ثمة لم تكن هناك سيادة لمغارم الحماية بين القبائل كما ساد في جنوب بلاد البيضان. حتى وإن كنا لا ننفي وجود الحرمة ولغرامة بشكل قطعي، فهناك خصوصية محلية، ارتبطت بطبيعة المجال والمؤسسة القبلية التي حافظت على نوع من الاستقلالية والسيادة وتدبير للعنف أقل سطوة مقارنة بموريتانيا. إن تأسيس نظام الإمارة أي ما يمكن أن نسميه الدولة-القبيلة، في الجنوب كان له تأثير قوي على تقنين ومأسسة علاقات التبعية بين الأفراد والجماعات وبالتالي ظهور مجموعة من الضرائب التي تخص كل حالة من التبعية على خلاف مابقي عليه الوضع في الصحراء من غياب لكل أشكال السلطة المركزية.

ومقابل المغارم والمدارات والغفر كانت هناك آليات أخرى تنظم العلاقة بين الأفراد والجماعات المختلفة انتماءاتهم القبلية ومن بين أهم الممارسات التي طبعت المجتمع الصحراوي نجد. الذبيحة والخاوة. ونسرد شهادة ذات قيمة تاريخية واجتماعية هامة تعود للنصف الثاني من القرن التاسع عشر، تصف لنا الذبيحة في المجتمع الصحراوي، فحين حل الشيخ ماء العينين الشيخ بالصحراء طلب منه الذبح على أحد أعيان القبيلة كي يضمن الحماية نظرا لأنه لا ينتمي لقبيلة من قبائل الصحراء، فهو

قادم من الحوض بأقصى الجنوب الشرقي لموريتانيا حيث تستقر قبيلة أهل الطالب مختار، لذا نجده في نفس الآن يقارن بين أهل موطنه الأصلي وعادات القبائل التي وفد عليها بالصحراء :

« زمني ذلك في تجاكانت راودني على أن أفعل شيئا يفعله أهل تلك البلاد زوايا وعربا يقال له « الذبيحة »، وهو أن يأخذ شخص من القبيلة شاة ويذبحها على أحد من رؤساء قبيلة أخرى تكون أقوى منها، وتكون المذبوح عليها للذابحة بمنزلة الأخ لأخيه فيما تقدر عليه من رد مظلمة والبحث عن سريقة إلى غير ذلك من منافعهم العادية. وتكون الذابحة للمذبوح عليها كالأخ أيضا لأخيه فيما تعذر عليه من المنافع، إلا أن هذه ليست منافعها في الأغلب لتلك إلا بشيء تعطيه لها من أيديها، لأنها في الغالب لا قدرة لها معها على ذلك، إذ لو كانت لها، لما احتاجت إلى الذبيحة. واقرب ما أمثل به هذه الحالة لأهل بلادنا [يعني منطقة الحوض] حالة بعض الزوايا وبعض اللحمة مع بعض المغافرة في إعطائهم إياهم من العام إلى العام ما يسمى في عرفهم ب « المغفر ». والفرق بينها من وجهين : أحدهما أن من في بلادنا يعطون لقومهم شيئا معينا في وقت معين؛ وأولئك ليسوا كذلك، بل إنما يعينونهم من بعض المهمات كديات ومثلها، أو يعطونهم مرة ما تيسر في الأيدي على حسب يسرها؛ والثاني أن من في بلدنا إذا فعلوا ذلك مرة أو اثنين، بل تقدر بعد ذلك العاطية جذب أيديها من المعطي لها، بل يصير ذلك عليها كالفرض، وأولئك ليسوا كذلك، متى ما احبوا أن يجذبوا أيديهم منهم فعلوا، وإن أحبوا الانتقال عنهم إلى غيرهم فعلوا أيضا »[11].

ولأخذ فكرة إضافية عن الذبيحة نورد نصا آخر يعود لثلاثينيات القرن الماضي حول الذبيحة لدى قبائل تكنة :

11- الشيخ ما العينين، **الرحلة الحجازية**، تحقيق ماء العينين مربيه ربو، منشورات مؤسسة لشيخ مربيه، 2010، ص. 85-84.

«في كل أنحاء المغرب تقريبا، نعرف أن أن عملية ذبح حيوان بمدخل قرية أو دوار أو قبيلة، أو باب منزل أوخيمة تعتبر وسيلة توفر للذابح حق الحماية من طرف تلك القبيلة أو ذلك الفرد. لكن تطبيق هذا المبدأ العام، وفيما يخص الحقوق والواجبات المتبادلة بين الطرفين، يختلف بشكل كبير حسب المناطق والمجموعات.

في بلاد تكنة، حين ترغب قبيلة ما دخول تراب قبيلة أخرى بشكل منتظم، أو لمجرد عبوره التراب، أولارتياد أسواقه، أو الاستفادة من مراعيه، فإذا لم تكن تشعر أنها قوية بما فيه الكفاية كي تدافع عن نفسها وتفرض احترامها على المجموعات الأخرى، فهي تذبح على رئيس أو فخذة قادرين على أن يضمنا لها استرجاع من قد يسلب لها من أمتعة وممتلكات [...] تتم الذبيحة مبدئيا مرة واحدة فقط، وهي لا تلزم المستفيد منها بدفع ضرائب سنوية. لكن من المقبول على ما يبدو أنه من اللائق – وليس الواجب – أن تدفع للحامي هدية من حين لآخر، عينا أونقدا، وأيضا أن يستقبل الحامي ويكرم كل من مر بمخيم [المحمي]. ولا يطالب المحمي دائما بتقديم المساعدة العسكرية من حاميه في حالة نشوب حرب، لكن لا يسمح له بحمل السلاح ضده [...]. وأخير، ينبغي أن نلاحظ أن الذبيحة لا تعني بالضرورة أن الذابح أصبح في وضعية التبعية»[12].

إن هذين النصين حول الذبيحة يبينان دورها في ربط العلاقة بين أفراد ومجموعات خارج رابطة الدم المعهودة، ومن ثمة فإن العلاقة بين المجموعات ليست مغلقة أو قائمة دائما على الحرب والنزاعات إذ قد يجد الفرد من يحميه حين تتخلى عنه مجموعته أو يغادرها طوعا أو يسافر. والذبيحة طقس يمكن الفرد من ربط أواصر قرابة غير دموية – « خاوة »– جديدة مع

12- De La Chapelle, F., « Les Tekna du sud marocain », *L'Afrique Française*, XLIII, No 11, novembre 1933, p. 797

مجموعة قبلية بما لها من واجبات وحقوق على الطرفين[13]. وتتم الذبيحة بين فرد وعائلة أو عائلة وعائلة أو عائلة وعشيرة أو قبيلة وقبيلة... إلى غير ذلك من مستويات القسمات الاجتماعية القرابية، فهي تمكن القبائل من الاستفادة وقت الشدة والجفاف من المراعي المجاورة ويسمح لها بالمرور أو ارتياد الأسواق المجاورة.

فمجال الصحراء لم يكن مجالا للحرب والصراعات الدائمة بين القبائل. بالفعل كانت هناك حروب وغزوات متكررة بين قبائله من أجل الثار أو الأرض أو النهب أي ما يعرف ب «غزي»، ولكن أيضا وجدت آليات عرفية لتنظيم العلاقات القائمة على الحماية وما تلزمه أخلاقيا واجتماعيا من الحفاظ على عرض المحمي وتبنيه داخل المجموعة وتوفيره سبل العيش والأمن.

إن الذبيحة في المجتمع التقليدي ظلت غالبا لصيقة بنوع من العلاقة الهرمية التي يحتل فيها الذابح مرتبة دنيا أمام المذبوح عليه. ونستحضر هنا حادثة وقعت لأحد قواد أحمد الهيبة، الناجم لخصاصي، حينما أرسله لقبائل آيت باعمران لحثهم على الجهاد: «وفي الصباح اجتمع كل البعمرانين تحت الشجرة التي كان العبيد يباعون تحتها في كل موسم من قديم، فتسمى (شجرة العبيد) فالتأم كل الناس، فأومأت إلى أحد أصحابي، فأتى بالثور الثاني، فاقبلت به حتى أهويت ذبحه وسطهم فتنادي الرؤساء : لا تذبح، لا تذبح، فقام العامة يقولون : إننا لك بكل ما تريد – لأن الذبيحة هكذا لا تكون عادة إلا على من أردت أن تحتمي به لينصرك في مهمة ما –»[14].

13- وللذبيحة – الأضحية في الإسلام دور هام فهي في قلب الممارسات الطقوس الدينية، وتصاحب كل مراحل حياة الفرد (العقيقة)، وهي ايضا منتجة للرابطة الاجتماعية Lien social، ونحيل إلى الكتاب العام حول هذا الموضوع والذي درس مختلف حضور الأضحية في المجتمعات الإسلامية :
BONTE, P., BRISEBARRE, A-M., GOKALP, A. (dir.), *Sacrifices en Islam. Espace et temps d'un rituel*, CNRS édition, 1999

14- المختار السوسي، **المعسول**، ج. 12، ص، 132

كما كتبنا سابقا إن أي طقس اجتماعي لا يمكن أن نجد له نفس الدلالة والوظيفة والمعنى الاجتماعي؛ فالذبيحة لا تكمن وظيفتها في تحقيق هدف واحد. فطقس الذبيحة يحقق، حسب رأينا، ثلاثة أهداف إما الحماية أو الإدماج في القبيلة أو الترضية وصيانة العرض. وسنتناول كل حالة على حدة.

2 - الحماية المؤقتة

- الحالة الأولى: هي التي تطرق لها نص دولاشابيل أعلاه، إذ أن الفرد يطلب حماية قبيلة حين يكون في مجالها مؤقتا، لغاية الرعي أو التجارة أو السفر، سواء لفترة محددة أو لمدة معينة في السنة على مدى طويل، وهي التي تسمى لدى قبائل الأطلس المتوسط بامور.

ويؤكد دولاشبيل أن الذبيحة لا تعني بالضرورة سقوط الذابح في وضعية التبعية. فوضعيته كطالب للحماية عبر الذبيحة تجعله في حماية مؤقتة ويستطيع في أي لحظة فك العهد الذي بينه وبين الحامي، سواء لعدم التزام هذا الأخير بالاتفاق المبرم وما يتطلبه من حقوق وواجبات الحماية والنعرة والمشاركة في الدية وغيرها، أو لرغبة الذابح في تغيير الحامي أو انتقاله لمجال آخر أو رجوعه لقبيلته. فالذبيحة التي تبيح استغلال المراعي أو الأسواق أو المرور لا تلزم الذابح على المدى الطويل، بل هي مؤقتة ومحدودة في الزمن. وبانتهاء فترة السوق وفترة «لعزيب» أو الانتجاع ينتهي مفعول الحماية وينقضي العهد. وفي مناطق من المغرب تعرف الحماية المؤقتة بالعناية، أو امزراك. وهي تشمل حماية الغريب الذي يضطر للإقامة بضعة أيام وسط قبيلة ما لإنجاز مهامه أو عابر سبيل ويسمى الحامي بأمزتيد. فالمسافر يكون في حماية فرد طيلة إقامته أو إبان إقامات متعددة عبر الزمن، وفي سفره يسند

اصطحابه لأحد مساعديه يسمى إمدوكل وقد يصطحبه أحد أبنائه وحتى زوجته. ويشكل الفرس أيضا جواز سفره لدى قبائل زيان ويسمى الموكب بأكبار[15].

إن الذبيحة على المستوى الفردي وخاصة على المستوى الجماعي بين قبيلتين لا تعني تبعية أو تنتج عنها علاقات تراتبية مثل تلك التي نجدها بين قبائل حسان وازناكة في موريتانيا؛ فقد تكون من أجل الاستفادة من المراعي سنويا فقط. فالقبائل المتجاورة وبحكم عملية الانتجاع والتداخل في المجالات الرعوية تأسس بينها ذبيحة سنوية. إنها شبيهة بضريبة الاستفادة من موارد القبيلة الرعوية. وكانت الذبيحة في هذه الحالة تتم بين عائلات كلا القبيلتين، فالعائلة والقبيلة التي تترحل سنويا إلى مراعي القبيلة الأخرى تذبح على عائلة معينة وهذه العائلة هي التي تكون الضامن لها والحامي إبان الإقامة. فكل خيمة من قبيلة تذبح على خيمة القبيلة المضيفة كبشا أوشاة إبان الترحال في ترابها. إن القبيلة وحدة سياسية تدافع على تراب موطنها، وأي دخول لفرد غريب عن القبيلة، خاصة من أجل استغلال مراعيها، عليه أن يأخذ إذن القبيلة وموافقتها وإلا فيعتبر وجوده اغتصابا واعتداء على أرض القبيلة. فالذبيحة التي تقدم ليست مقابلا ماديا لاستغلال مراعي القبيلة، بل لها قيمة سياسية بالاعتراف بسيادة القبيلة على ذلك المجال وأيضا لها بعد ذو علاقة بالعرض والشرف. والجرائم التي ترتكب في مجال قبيلة ما تعود لها المسؤولية فيها إن لم تكن بصيغة مباشرة فإن المسؤولية المعنوية حاضرة. لدى قبائل اليمن مثلا أي جريمة ارتكبت في مجال القبيلة ولم يعثر على صاحبها فالقبيلة تتحمل المسؤولية[16].

15- روبير اسبينون، أعراف قبائل زيان، ترجمة محمد اوراغ، IRCAM، الرباط 2007. ص. 62
16- AL-'ÂLIMI, R., et DUPRET, B. « Le droit coutumier dans la société yéménite: nature et développement », *Chroniques yéménites*, 9. Numéro 9, 2001,

وقد لا تستلزم الاستفادة من مراعي القبيلة طقس الذبيحة. وفي هذه الحالة يحل محلها ما يسمى بالغفر. إذ أن القبيلة الوافدة «أ» تقدم سنويا عددا من الجمال إلى قبيلة «ب» قصد الاستفادة من المراعي. والغفر أشبه بالعناية والمزراك والزطاطة التي تؤمن للمسافر أو المتسوق للسوق أو الزائر لموسم الحماية المؤقتة في تراب القبيلة. فمفعولها لا يمتد في الزمن مثل الذبيحة التي يضع بموجبها الشخص نفسه تحت حماية دائمة لفرد أو قبيلة. فإذا أرادت القبيلة أو العائلة المعنية بالغفر أن تستقر في تراب القبيلة يجب أن تنتقل إلى مستوى آخر، فالغفر لا يمكنها من الاستفادة من حماية دائمة ذلك أن القبائل والمجموعات كانت تضطر للتنقل الدائم في مجالات رعوية خارج ترابها مما يضطرها لعقد معاهدات مع القبائل الأخرى لأنها لم تكن معزولة الواحدة عن الأخرى، بل كان هناك تواصل ودينامية ومصالح مشتركة وتكامل اقتصادي مما حتم عليها إحداث صيغ وأنماط لتنظيم علاقتها سليما.

مع الاستعمار انتهت الذبيحة والغفر الذي يؤمن للفرد والجماعة الحماية، لأن الحامي أصبح هو السلطة الاستعمارية التي توفر الأمن للجميع. هذا على المستوى الظاهري، أما اجتماعيا فإن الضريبة التي فرضتها فرنسا على القبائل الرحل أصبحت تسمى غفرا. لقد اعتبرت القبائل الدولة الاستعمارية قبيلة كبيرة ومتغلبة هيمنت على البلد بواسطة القوة العسكرية والسلاح وأصبحت هي الحامي للجميع وبالتالي فرضت ضرائب سنوية على القبائل، هذه الضرائب حتى وإن كانت بالنسبة إلى الفرنسيين تدخل ضمن قانون إداري وضرائبي معاصر، فإنها بالنسبة للقبائل هي «غفر» تقليدي للحماية والاستفادة من المراعي التي تراقبها هذه السلطات.

لا يترتب على الحماية المؤقتة علاقة تبعية دائمة ولا تجعل الذابح في حالة دنيا تراتبيا لأن الذبيحة قد تكون بين قبائل وأفراد من نفس الفئة التراتبية، وحتى وإن جعلت الذابح في لحظة معينة طالبا للحماية وفي وضع متذبذب بين التبعية النسبية والاستقلالية، فإنها على المدى الطويل لا تلزم أي تبعية أو علاقة من نوع العلاقة بين الفئات التراتبية التي تجعل قبيلة تابعة لأخرى.

إن العلاقات بين القبائل تتسم بكثير من المرونة، وطبيعة المجتمعات القبلية التي تعتمد على الترحال تجعل الإفلات من تبعية وقهر قبيلة ما ممكنا في أي وقت، عكس ما هو الحال عليه في الجماعات القبلية التي تسكن الواحات والقصور في درعة وتافلالت. فالرحل في الصحراء لهم ممتلكات متنقلة، والقطيع لا يلزم صاحبه بالاستقرار بل يجعله في حركية دائمة يفلت فيها من كل محاولة هيمنة ووضعية غير مرغوب فيها.

تفرض مقومات الحياة المادية في الصحراء الانتقال والترحال وعدم الاستقرار وهو ما يؤدي إلى عدم استقرار التحالفات والحماية إن وجدت. فبعض القبائل ما أن تشعر بالتهديد حتى تشد الرحال لمنطقة أخرى وتدخل في تحالفات جديدة تضمن لها عدم التبعية والخضوع في انتظار أن تنظم نفسها وتعيد تحالفاتها للعودة لترابها من جديد. بالإضافة إلى أن التحالفات السياسية والاجتماعية بما فيها تلك التي تدخل في باب الحماية غير دائمة. إن الانتقال مثلا من لف إلى لف في كنفدرالية تكنة سهل ويحدث بشكل مستمر، إلى حد أنه من الصعب الحديث عن قبائل لف آيت بلا أو آيت الجمل كمكونات ثابتة، فبعض القبائل تنتقل من لف إلى لف آخر في ظرف وجيز، راهنة استمراريتها في لف معين بمصالحها الآنية. وقد يتعلق الأمر أيضا بفخذات داخل القبيلة أو مجموعة من العائلات التي تخرج عن

القبيلة لسبب وحدث ما، طالبة ملجأ آخر لدى قبيلة أخرى دون أن تسقط بالضرورة في وضع أدنى.

3 – الاندماج أو الدخول في النسب

– الحالة الثانية التي تنتج عن طقس الذبيحة هي الاندماج والانصهار في القبيلة الحامية، وهي التي تعني الأفراد والعائلات غالبا دون القسمات الاجتماعية الكبرى مثل القبيلة أو العشيرة. إن الفرد يأتي منذ البداية قصد الاندماج ويذبح على فرد من القبيلة بنية احتضانه والدفاع عنه، وقد يكون بمفرده أو مع عائلته. إنه عقد اجتماعي بين الذابح والقبيلة التي ذبح على فرد منها. فالذبيحة طقس يؤسس لعهد اجتماعي جديد للحماية والانتماء إلى قبيلة أخرى. والفرد الذي يطلب الحماية في هذه الحالة هو فرد في حالة « حكم إعدام اجتماعي » أي أنه حكم عليه بالنفي والتغريب والطرد من قبيلته الأصلية لجرم ارتكبه أووقع له شنآن قوي دفعه لمغادرة قبيلته.

إن جريمة القتل، خاصة العمد، تحكم على مرتكبها بالتغريب والنفي سواء بحكم من الجماعة أو خوفا من القصاص. وتعرف عقوبة النفي والتغريب هذه بأزواك حيث يضطر الفرد إلى طلب حماية قبيلة أخرى وهو ما يسمى في اللهجة العامية « بمزاوك » ويسمى طالبو الحماية ب « لمزاوكين». ولقد شكلت، إلى جانب القبائل، الأماكن الدينية والمقدسة مثل المسجد والضريح والزاوية والمقبرة أو منزل شريف أماكن هروب المتابعين سواء في حالة قتل أو من غضب قائد أو سلطان. ويسمى المكان بأمزواك، وهو بمثابة حرم يضفي الحماية على كل من دخله. ولقد كان اللجوء لهذا الحرم وسيلة للاحتماء من الانتقام، وخاصة إذا كان الشخص متابعا من قبل ذويي النفوذ والشوكة ومن لا طاقة له بمواجهتهم ولا لمجموعته القبلية بصدهم عنه وحمايته منهم،

أو رفضوا حمايته بناء على فعل ارتكبه مثل القتل. فبجانب أضرحة بعض الأولياء كانت أماكن لها حرمتها ولا يعتدى على من احتمى بها، وقد يكون المكان معلوما كشجرة تسمى شجرة «لمزاوكين» بطنجة مثلا[17]. ويعكس لنا الاسم الذي حملته بعض الزوايا بالمغرب هذا الدور، كدار الضمانة الذي اشتهرت به زاوية وزان[18].

إن طلب الأمان من ولي أو فرد ذي جاه يصحب بطقوس كي يستفيد لمزاوك من الحماية؛ فعلى امزواك أن يحد من تحركاته حتى لا يثير انتباه خصومه وعليه إن أراد أن يخرج من الحرم - الضريح أن يضع قطعة قماش (زيف) أويحمل لوحة قرآن في إشارة إلى أنه تحت حماية ذلك الولي. ولمن وضع نفسه تحت حماية قبيلة ما يرفع مزراك التي تعني الرمح أو امور بالأمازيغية. وقد يضع أيضا عليه «كسى» أي قطعة لباس يمنحها له الحامي، الذي يسمى بالمناسبة «الكاسي». ولدى القبائل الأمازيغية هناك فرق بين مزراك والعناية؛ فالأولى تمنح للمسافر كي يسافر في آمان والثاني لمرتكب جريمة ومطرود[19]. ولم يكن الأشخاص والجماعات أو الأماكن الدينية هي الملجأ لطالب الحماية، بل أيضا «مدافع» الحركات المخزينة فهي تمنح الحماية والأمان لمن جعل نفسه تحتها، وهي الظاهرة التي خصص لها جورج سالمون مقاله الصادر سنة 1905، [20] ويطلق عليهم «مزاوكين ف المدافع». وكانت ظاهرة امزواك منتشرة في المغرب كذلك على مستوى جماعي حين تتجه نساء وأطفال القبيلة حاملين ألواحا قرآنية إلى

17- SALMON, G., « Le «Droit d'asile» des canons», «Archives marocaines », vol. III, 1905, p. 145.

18- ELBOUDRARI, H., « Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle ». *Annales. Économies, Sociétés. Civilisations*, 40e année, N. 3, 1985. pp. 489-508.

19- SALMON, G., « Les institutions berbères au Maroc », *Archives marocaines*, p. 136.

20- SALMON, G., « Le «Droit d'asile» des canons », *Archives marocaines*, p. 147.

محلة السلطان طالبين الأمان بعد أن تكون قبيلتهم قد اتهمت بالعصيان والخروج عن طاعة السلطان ويسمون «بمزاوكين».

ونتوقف عند حالة المزاوك الذي يطلب حماية عائلة عبر طقس الذبح؛ فهو في الغالب فرد قطع كل سبل التواصل مع قبيلته الأصلية لظرف ما وقرر الاندماج في قبيلة جديدة، وعبر الذبيحة يروم عقد نسب جديد يربطه بالمجموعة السلالية التي لا يتنسب لها عبر قرابة الدم الحقيقي. فدم الحيوان –الأضحية– هو بمثابة إعلان رابطة دموية على المستوى الرمزي تعادل رابطة الدم البيولوجي –ولو وهميا– التي تربط أفراد القبيلة الواحدة؛ فللدم قداسته التي لا يجب أن تنتهك في المخيال الاجتماعي. ولا يتوقف الطقس عند المستوى الرمزي بدلالات الدم بل أيضا بالطعام الذي سيشترك فيه الذابح والمذبوح عليه بحضور أعضاء مجموعة القرابية. إن الطعام الذي يدخل البطن يوثق العهد ويكون لخيانته انعكاس انتقامي على الخائن. إن التشارك في أكل طعام الذبيحة يلزم معنويا وقدسيا ودينيا الأطراف بالوفاء للعهد، وإلا فإن انتقاما إلهيا يحل بالذي نقضه وخانه كما أن خيانة شراكة الطعام الذي يسمى أيضا «الملح» له عواقب خطيرة وانتهاك لحرمة مقدسة. لطعام الذبيحة قدسية توازي تلك التي يشترك فيها أبناء المجموعة في مناسبات معينة سواء إبان زيارة ضريح أو «المعروف» أو غيره من المناسبات؛ فـ«المعروف» باعتباره عادة لتشارك لحم الأضحية – الذبيحة في مناسبات معينة داخل السنة له دور مهم على المستوى الديني والرمزي والمادي[21]، والطعام هنا له قدسية وطابع يتجاوز الأكل والتغذية، إنه يعقد رابطة قرابية؛ فوجود المرجعية البيولوجية تشكل نواة القرابة ولكن هذا لا يلغي أشكالا أخرى من الروابط التي تتأسس

21- حول هذا الموضوع نحيل على دراسة حسن رشيق
RACHIK, H., *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Afrique-Orient, Casablanca, 1990.

من خلال الاشتراك وتقاسم الطعام partage de nourriture الذي تنتج عنه مجموعة من الحقوق والواجبات التي تربط الأفراد فيما بينهم[22]. ويصاحب هذا الطقس عملية توثيقيه في كثير من الحالات من قبل فقيه، كي تضفى عليه طابع الإلزامية ولكي تصبح الوثيقة دليلا في حالة تراجع أو إخلال طرف بواجباته.

والذبيحة التي تتصدر بوضوح هذا الطقس، هي حاضرة في لحظات أخرى في حياة القبيلة، فالنصوص العرفية تقوم في عقوباتها على التعويض المادي للمجني عليه، وفي نفس الآن دائما هناك التزام آخر مصاحب للعقوبة وهو «طعام آيت اربعين» أو «عشاء آيت اربعين». والطعام هنا يلزم بشكل غير مباشر ذبيحة، لأنه لا يليق بشخص يستقبل جماعة القبيلة أي أعيانها، أن لا يقدم اللحم في الطعام. عدم ذكر الذبيحة والاقتصار على الطعام أو عشاء آيت اربعين يجعلنا نطرح أسئلة عدة منها : هل عدم إلزام الذبيحة يرجى من وراءه عدم الخلط في العقوبة وأن لا يظهر المحكوم عليه وكأنه يقدم فروض الطاعة والخضوع كعقوبة أخرى؟ هل هو احتياط لكي لا يكون هناك خلط بين عقوبة التعركيبة وإطعام الجماعة؟ هل هو فقط إجراء بعدم فرض عقوبة ثقيلة على فرد لا يستطيع أصلا أن يقوم بذبح شاة وقد يكتفي بغير ذلك من الطعام؟ احتمالات عدة من الصعب الحسم في أي منها أقرب للواقع.

ونعود إلى حالة طلب الحماية، إن الفرد الوافد الجديد على القبيلة يختار خيمة شخص ذي شأن وجاه ومكانة اجتماعية داخل القبيلة ويذبح أمامها في رمزية لطلب الحماية، وهو ما يسمى بالعار وقبول صاحب الخيمة تلك الذبيحة معناه أن يتحمل ما يترب عنها من واجبات تجاه الذابح الذي يكون

22- Déchaux, J.-H., «Les études sur la parenté: Néo-classicisme et nouvelle vague», *Revue française de sociologie*, Vol. 47, no. 3 Jul. - Sep., 2006, p. 598.

بطبيعة الحال يجر وراءه إرث ما ارتكبه في قبيلته الأصلية. فالمذبوح عليه يصبح منذ ذلك الحين مسؤولا عن الذابح، فهو إما أن يسلمه للقبيلة التي ارتكب فيها جرما، وهو ما يعتبر إهانة لعرضه وخيانة، أو يؤدي عنه الدية، ويحثه على الصلح مع قبيلته دون أن يعني ذلك الرجوع إليها، بل لتجنب المواجهة معها في حالة طلبها للثأر. «ومن قتل ودخل على أحد ومنعه فإنه يغرم عنه أو يدفعه لمن يطالبه» (أزوافيط – آيت موسى واعلي). إن الحامي يكون واعيا بالمخاطر التي تهدده من جراء استقباله وتوفيره الحماية لمرتكب جريمة قتل، لذا قد يرفض منذ البداية، ولكنه منذ اللحظة التي يقبل فيها بالذبيحة يصبح ملزما بتوفير الحماية لأن الشخص المحمي أصبح ضمن عرضه وعاره[23].

حين تقبل الذبيحة يصبح الذابح تحت مسؤولية العشيرة كلها، يجري في مجراها ويشارك معها في الديات وكل ما يجمع من واجبات وحقوق أبناء القبيلة. وتبقى المسؤولية الأولى هي التي يتحملها المذبوح عليه، فأي اعتداء على الذابح هو اعتداء على عرض الشخص الذي ذبح عليه والقبيلة التي آوته. لذا فإن الزواك لا يلجأون إلا للشخص الذين يعرفون مسبقا أنه سيقبل الذبيحة وقادر على حمايتهم، وهو في الغالب يكون ذا جاه وسلطة أو بركة تؤهله لتوفير هذه الحماية وتحدي كل من أراد أن يعتدي على محمييه. إنه أيضا اعتراف يكرس رأسماله الرمزي ومكانته داخل قبيلته.

وواجب الحماية التي تفرضه الذبيحة ملزم لصاحبه في حالات معينة، حيث قننت النصوص العرفية شروط سقوط واجب الحماية وحق الانتقال كما ورد في ديوان آيت اوسى

23- حول مفهوم العار، انظر مقال حسن رشيق.
RACHIK, H., «Sacrifice et humiliation. Essai sur le car à partir de l'oeuvre de Westermarck», in R. Bourquia et M. Al-Harras eds., *Westermarck et la société marocaine*. Rabat, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1993, pp. 167-183

«ومن ذبح عليه أحد من القبيلة فإنه لا يزول عليه إلا إذا تعدى عليه المذبوح عليه» و«من ذبح عليه زاويا أو أحدا من القبائل فإنه لا يتحول لرجل لآخر إلا إذا تعدى عليه المذبوح ولم يرجع المذبوح عليه فإن قبض خاطره [استرضاه] لا يتحول الرجل لأحد آخر سواء حب أم كره». فالحماية ملزمة للطرفين وليس من حق الذابح أن يتحول عن صاحبه إلا بشروط، كما أنها في حالات معينة تتوارث، فأبناء الذابح يبقون في حماية أبناء الذي ذبحوا عليهم ويؤدون ماديا أو رمزيا إتاوات رمزا لهذه العلاقة.

ونستخلص أيضا أن المذبوح عليه لا يحق له استغلال وضعية الذابح لممارسة اضطهاد عليه؛ فالاعتداء على طالب الحماية من طرف حاميه يعطي الحق للأول في طلب حماية شخص آخر، وهو ما يضر بسمعة الحامي وحتى عرضه، فمن «العيب» و«العار» أن تستغل ضعف من هو أدنى منك. إن الرجل الذي يحرص على جاهه وعرضه يتجنب أن يستغل من هو تحت حمايته مثلما يرفض أن يعتدي على امرأة أو عبد أو من هو أدنى منه رتبة اجتماعية؛ وتحتم قواعد العرض على الرجل ألا يدخل في مواجهة ولا يتطاول أو يدخل في تحد وصراع قوة إلا مع من هو في مرتبته الاجتماعية. أما عكس ذلك فإنه يعد إهانة له ولعرضه، فقتل امرأة مثلا يهين القاتل ويجلب له العار. لا يمكن أن تكون المواجهة إلا مع من يساويك مرتبة. وتؤكد دراسة بورديو حول العرض عند القبايل هذا المكون الأساسي للعرض[24].

ومن بين طالبي اللجوء (الزواك) من يأتي لفترة مؤقتة في انتظار عودته ولكن مقامه يتحول إلى إدماج حين يطول به المقام وينجب، ويتحقق الاندماج بشكل تدريجي؛ فالسكن مع قبيلة لفترة زمنية طويلة وعلى مدى جيلين أو ثلاثة ينتج

24- Bourdieu, P., *Esquisse D'une Théorie De La Pratique - Précédé De Trois Études D'éthnologie Kabyl*, Droz, Genève, 1972.

عنه اندماج داخل القبيلة المستقبلة، وتصبح سلالته تنتمي إلى القبيلة وتنسى أو يتناسى أحفاده القبيلة الأصل. ويفضي الزواج وعلاقات المصاهرة من داخل القبيلة الحامية بين أبناء وحفدة المحمي إلى تحقيق هذا الإندماج بما يعنيه من حقوق وواجبات في الدفاع عن العصبة والأرض والعرض القبلي. وفي هذه الحالة يتأسس بواسطة الذبيحة نسب جديد مبني على تحالف اجتماعي وموسوم بدم الذبيحة- العهد الذي يدخل الفرد في دم العشيرة والقبيلة. وهو ما يسميه ادوارد كونت Edouard Conte ب «الدخول في الدم»[25].

إن دم الذبيحة هو الواصل بالنسب الجديد بما يحمله من قيمة إيجابية وقداسة في المخيال الإسلامي العربي. وهو يطرح أيضا سؤال القرابة المؤسس أسطوريا على الدم ولكنها في الواقع رابطة اجتماعية أكثر مما هي دموية. وليس الدم هو المادة الوحيدة المؤسسة للقرابة، فالحليب هو كذلك مادة لعبت دورا في عقد التحالفات. فأخوة الرضاعة بما تلزمه من تحريم في الزواج وما تنسجه من علاقات قرابية على شاكلة القرابة الدموية كانت من أهم المؤسسات التي تقوم عليها التحالفات بين القبائل. فطقس ناضا لدى قبائل الأطلس المتوسط خير مثال على هذا التقليد[26]. والرضاعة تقوم أيضا بوظيفة الحماية، أي يتم اختيار سبعة نساء من كل قبيلة ويضع لبنهن في قدح ويمرر على الجميع لشربه، كما أن هناك طقوسا أخرى، فحين يريد أحد طلب الحماية يأتي أمام الخيمة ويرتمي بين أحضان المرأة ويصيح «إني ابنك خذيني

25- Conte, É., « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in P. Bonte, É. Conte, C. Hamès et A. Wadoud Ould Cheikh, *Al-Ansâb. La quête des origines. anthropologie historique de la société tribale arabe*, MSH, Paris, 1991, pp. 55-100.

26- Marcy, G., « L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », *Revue africaine*, 1936, 368-369 : 957-973.

تحت حمايتك »[27]. إن هذا الطقس التعاقدي يلزم الأطراف وأي خرق لحلف التاضا يعرض صاحبه لانتقام غيبي.

والحصول على العطف أو الحماية لدى قبائل زيان قد يصاحبه طقس الذبيحة أو هدية بقدر من المال ولكن أيضا تحضر مسألة الرضاعة، «وقد يلتمس العطف أيضا من خلال الإمساك بثدي امرأة قريبة من الشخص المتوخى عطفه، ذلك أن هذه الرعاية التي يلتمسها الفرد تخول له، حين يكون مطاردا أو متابعا، اللجوء إلى خيمة تحميه من المعتدين. ويعلن الراعي أن المحمي أخ أوبن عم إذا رضع من ثدي أمه أو زوجته»[28].

ولقد درس حمو بلغازي بتفصيل تاضا لدى قبائل زمور في كتابه الصادر مؤخرا[29]. ويستخلص من هذه الدراسة الأنثروبولوجية أن مفهوم تاضا (ثاظا/طاظا) يحيل على عملية إرضاع جماعي رمزي متبادل بين جماعتين في نزاع، بتناول كلا الطرفين وجبة جماعية من كسكس مسقية بحليب النساء أو بالعسل بديلا عن الحليب. هذه الوجبة هي نوع من تبادل الوجبات الطقوسية، ويقترن رجال المجموعتين فيما بينهم عن طريق إجراء القرعة بخصوص أحذيتهم. وتشكل تاضا ميثاقا يهدف إلى ضمان الاستقرار داخل المجتمع القبلي[30]. إن هذه الحالات غير موجودة في الصحراء، ولكن الأخوة بالرضاعة لها

27- « Il se rend à la tente de celui dont il demande la protection et se précipite au sein d'une des femmes de sa famille, c'est-à-dire : "Je suis ton enfant, prends-moi sous ta protection". » Bruno, H. et G.-H. Bousquet, « Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central », *Hespéris XXXIII*, 1946, p. 354-355.

28- روبير أسبينون، ص. 62.

29- Belghazi, H., *Tada chez les Zemmour : instances, puissance, évanescence*. Institut royal de la culture amazighe, Rabat, 2008.

30- وحول موضوع الحماية والرضاعة لدى قبائل الأطلس المتوسط نحيل أيضا على مقال ماري لوس جلارد:

Gélard, M.-L. « Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain)», *Études rurales*, 2004/1-2 - N° 169-170

نفس الدور في الانتساب، وتحريم الزواج بين المتشاركين في الرضاعة، وواجب الحماية.

ويظل التبني من قبل المجموعة القبلية للذابح قصد الانضمام والاندماج داخل القبيلة من أهم الممارسات السائدة في المجتمع الصحراوي، وهو ما يجعل الصفاء الدموي لشجرة النسب التي يتبناها الخطاب القبلي جد نسبية، لأن قدرة القبيلة على احتواء الدخلاء بواسطة الذبيحة أو المصاهرة كبيرة؛ فداخل مجتمع قبلي يتحدد فيه موقع القبيلة بعدد رجالها القادرين عل حمل السلاح، تتسم آليات اندماج وانصهار الأجانب بمرونة كبيرة. فكل رجل إضافي هو ربح للقبيلة يمكنها من تجنيد طاقات إضافية للدفاع عن نفسها أو غزو تراب قبيلة أخرى، أو فرض هيبتها. إن تبني واستقطاب أفراد عن طريق توفير الحماية لهم يمكن القبيلة من توسيع قاعدتها من الرجال القادرين على حمل السلاح، فالحماية في هذه الحالة لها نفس وظيفة المصاهرة بالنسبة لبعض قبائل الصحراء التي كانت تمارس الزواج الخارجي وتفرض على الزوج السكن مع أهل العروس matrilocal، وهو ما أطلق عليه بيير بونت في دراسته «مانحي النساء أو آخذي الرجال»[31]. وتظهر لنا قيمة الرجل في المجتمع التقليدي في الممارسات التي كانت سائدة لدى بعض قبائل المغرب، التي كانت ترفض دية القتيل وتطالب مكانه امرأة تبقى مع أهل الضحية حتى تنجب ذكرا يعوض القتيل وهو ما يبين لنا قيمة القوة العددية للرجال سواء أكانوا قوة إنتاجية أوقوة حربية أو هما معا.

إن مطاطية البنية القبلية وانفتاحها وقدرتها على استيعاب الدخلاء تجعل مسألة النقاء والصفاء الدموي نسبية. ولكن هذا لا يجعل الدخيل عبر أي آلية، متساويا مع الأصيل، ففي

31- BONTE, P., « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? *Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien* », *L'Homme*, Année 1987, Volume 27, N° 102, pp. 54-79.

الأوقات العصيبة والحاسمة من تاريخ القبيلة قد يجد نفسه وجها لوجه مع وضعه كدخيل وقد يقصى من المنافسة على السلطة وتولي وظائف سياسية بدعوى أنه دخيل وليس صميما : « وانظر خلاف الناس في نسب آل المنذر وغيرهم يتبين لك شيء من ذلك ومنه شأن بجيلة في عرفجة بن هرثمة لما ولاه عمر عليهم فسألوه الإعفاء منه وقالوا هو فينا لزيق أي دخيل ولصيق وطلبوا أن يولي عليهم جريرا فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجة صدقوا يا أمير المؤمنين أنا رجل من الأزد أصبت دما في قومي ولحقت بهم وانظر منه كيف اختلط عرفجة ببجيلة ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم حتى ترشح للرئاسة عليهم لولا علم بعضهم بوشائجه ولو غفلوا عن ذلك وامتد الزمن لتنوسي بالجملة وعد منهم بكل وجه ومذهب »[32].

فهذا الشخص الذي ارتكب جريمة قتل لحق بقبيلة أخرى وأصبح «لصيقا» و«دخيلا» ولبس جلدة القبيلة التي آوته وحمل نسبها ولكن لما ترشح للرئاسة تم إقصاؤه بالتذكير بأصوله من خارج النسب الصميم. وهي آلية يظهر فيها استعمال القرابة وتوظيفها من أجل إقصاء خصم من دائرة المنافسة السياسية. ويتعدى الأمر ذلك إلى علاقات المصاهرة وتقسيم الأرض وغيرها من الأمور التي تذكر المنتسبين للقبيلة عن طريق الولاء بكونهم دوما دخلاء.

إن الانتماء للقبيلة عن طريق الولاء يمنح الفرد حمل نسبها، ولكنه لا يمنحه المساواة مع باقي مكوناتها التي تعتبر نفسها من عصب؛ فشجرات النسب الدموية تظل محددا للمكانة الاجتماعية والسياسية للفرد داخل القبيلة. لقد فتحت القبيلة آليات للاندماج وكانت مطاطية ومرنة في احتواء الغرباء لكنها

32- ابن خلدون، نفس المصدر الجزء 1، ص، 110.

حافظت في الآن نفسه على ايديولوجية النسب (الدموي) لإقصاء وإرساء تراتبية خفية أو معلنة بين مكوناتها. وقد تنجح سلالة وافدة على القبيلة في ادعاء نسب القبيلة بعد أجيال ولكن هذا الادعاء قد ينقلب ضدها إن هي تجاوزت في طموحها حدودا معينة، خاصة حين يطمح أحد أفرادها إلى تولي الرئاسة: «وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم أو ذكر كيف اتفق فينزعون إلى ذلك النسب ويتورطون بالدعوى في شعوبه ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رئاستهم والطعن في شرفهم وهذا كثير في الناس لهذا العهد»[33].

فالقبيلة تحتضن الغرباء ولكن لا تسمح لهم بتجاوز حدود معينة، فسلاح الطعن في النسب يظل حاضرا. ولا يعني هذا الوضع أن أفرادا من الملتحقين والمنتسبين عبر التحالف مع القبائل لا ينجحون في تولي منصب الرئاسة؛ فطبيعة الصراعات الانقسامية التي تعرفها القبيلة تحدث فرصة للبعض من أجل أن يلعب عليها والوصول إلى وضعية الهيمنة والرئاسة، خاصة إذا كان يتميز بكارزما قوية وجاه وقوة مؤسسة على المال أو الشجاعة أو قيم أخرى.

4 – التعركيبة

– الحالة الثالثة هي ما يسمى بالتعركيبة، وتقتصر على حالات سواء القتل أوغيره وكل ما له علاقة بالعار والعرض. ولقد احتل مفهوم العرض في الدراسات الأنثربولوجية منذ النصف الثاني من القرن العشرين مكانة هامة في فهم القبيلة ونظامها كما أشرنا إلى ذلك سابقا. وتعتبر جريمة القتل أقصى تجليات

33- نفسه.

انتهاك العرض الفردي والجماعي. ولتجنب المواجهة يضطر الفرد إلى تقديم ذبيحة أو تعرگيبة للفرد الذي جنى عليه أو اعتدى عليه معنويا أو جسديا. الذبيحة وخاصة التعرگيبة هي خضوع بشكل رمزي للمعتدى عليه، خاصة إذا كانت العلاقة التراتبية في صالح هذا الأخير. ويفترض أن يكون قابلا لهذه التعرگيبة، فأحيانا يرفضها ويطلب الثأر لنفسه. إن طريقة قتل الدابة بقطع عرقوبها يدل من الناحية الرمزية على الخضوع والاستسلام لإرادة المعتدى عليه، فالجمل حين يقطع عرقوبه يهوي بطريقة عنيفة إلى الأرض بما يعنيه من خضوع رمزي لمقدم التعرگيبة. إن التعرگيبة هي ممارسة رهينة بمفهوم العار والعرض، وليس بالحماية أكانت مؤقتة أو دائمة. وتدخل أيضا في إطار الغرامة والعقوبة التي يتعرض لها من ارتكب عنفا في حق آخر من ضرب أو غيره «ومن ضرب أحدا بخنجر فعليه تعرگيبة ودية الجروح ومؤونة المجروح» (آيت اوسى). وكانت أيضا التعرگيبة دلالة لخضوع مجموعة لسلطة عليا، كالمخزن أو غيره. ففي مراسلة مخزنية كانت عبارة معرقبين تستعمل أيضا للدلالة على الخضوع لسلطة مخزنية من لدن القبائل «ثم أتوا معرقبين راغبين في الصلح». وكانت القبائل خوفا من انتقام حركة السلطان تقدم على طقوس التعرگيبة، طالبين الأمان، ويسميهم صاحب المقال ب «عرگبو» أي أنهم قطعوا عرقوب الثور أمام محلة السلطان، رمزا للخضوع وطلبا للأمان[34]. وحين وصلت طلائع الجيش الفرنسي إلى الجنوب كانت القبائل التي تريد التعبير عن خضوعها وتطلب «الأمان» تقدم تعرگيبة للجيش الفرنسي. وينعتها الباحث جون بيير شار في مقاله حول الرگيبات لكواسم ب «دية الخضوع»[35].

تظل ممارسة التعرگيبة في المجتمع لصيقة بمفهوم العرض والخضوع. فالتعرگيبة لدى قبيلة الرگيبات مثلا يلجأ إليها في

34- Salmon, G., « Le «Droit d'asile» des canons », *Archives marocaines*, p. 151.
35- Charre, J.-P., « Les Reguibat L'Gouacem », p. 346.

حالة القتل غير العمد؛ فقبل قبول الدية من عائلة القاتل، يجب على هذه الأخيرة تقديم تعرگيبة، وهي قيمة رمزية أكثر مما هي مادية. لأن مقارنة مع العدد الكبير من الإبل الذي يفوق أحيانا مائة رأس بمواصفات خاصة والذي ستقدمه عائلة القاتل في الدية، فإن التعرگيبة هي التماس وخضوع رمزي لعائلة القتيل من أجل إرضاء والتماس قبول الدية وعدم القصاص أو الطرد من القبيلة لأن جريمة القتل لا تعني أن عائلة القتيل ستقبل تلقائيا مبدأ الدية، لأنها قد تطالب بالقتل أو الدية مع الطرد. لذا فالتعرگيبة هي مقدمة للدخول في مفاوضات على قيمة الدية والتمهيد لها، إنها تلعب دور المرحلة الوسيطية للصلح وربط التواصل وقبول الهبة. فقبول التعرگيبة يعني مبدئيا قبول الدية والصلح. كما أن التعرگيبة تمنح المشاركة في الطعام وتعيد بناء علاقة اجتماعية توترت وأصابها شرخ ومهددة بالقطيعة بعد الجريمة، وربما بسلسلة من الجرائم في إطار الثأر. يكتب با محمد أحمدو عن الرگيبات «إن الحوادث مهما كانت قلة خطورتها توضع لها نهاية بصفة عامة بتعرگيبة أو نحر جمل يقوم به المخطئ على شرف الشخص الضحية. وحين يكون الشخص ينتمي لعائلة من الأعيان تصاحب هذه التعركية باحتفال يطلق فيه الرصاص. فحل المشاكل الخطيرة دائما مسبوق بتعرگيبة قد تضم عددا كبيرا من الابل»[36].

إذا كانت عادة الذبيحة التي توفر الحماية المؤقتة أو الاندماج قد انقرضت مع الاستعمار نظرا لانقراض أسباب وشروط وجودها، فإن التعرگيبة لازالت قائمة، لأنها ليست ذات علاقة بالأمن والحماية بل بالعرض الاجتماعي. واتسع مجال استعمالها ليشمل جوانب اجتماعية أخرى، ففي حفل الزواج يجب على

36- Bâ, M. A., « Contribution à l'histoire des Régueibat », *Bull. du Com. d'Et. Hist. et .Sc., Tome XVI*, n°3, 1933, p. 346.

الزوج أن يقدم تعرگيبة، وهنا تعرگيبة تعني الدابة – الجمل أكثر منها عملية خضوع. فاتساع نطاق استعمال مصطلح التعرگيبة إلى طقوس حفل الزواج وما يصاحبه من العطاء والعطاء المقابل، ولد نوعا من الضبابية في المفهوم بل سوء الفهم والوقوع في أخطاء التأويل من قبل بعض الأنثروبولوجيين المعاصرين.

في تناولنا لشبكة أعراف الحماية الخاصة بالذبيحة نستنتج تعدد معنى واستعمال طقس الذبيحة في المجتمع الصحراوي التقليدي، وهو استنتاج يحثنا على الحذر من التعميم، وتناول الأعرف في سياقات الممارسة الاجتماعية والمكان والزمان ومراعاة تكيفها ومرونتها. هذا التعدد خلص إليه كذلك السبتي في موضوع الزطاطة: «يختلف مضمون بعض الأعراف بين مصدر وآخر، دون أن نتمكن، في كل الحالات، من الحسم في مستوى الاختلاف. هل هو اختلاف في المكان ؟ أوفي الزمان؟ »[37] وينصح بعدم إضفاء صبغة قانونية ثابتة عليها كما فعل الضباط – الباحثون الفرنسيون فترة الحماية، داعيا إلى الاهتمام بوظيفة العوائد والأعراف[38]. إن التعدد في الوظائف لبعض الممارسات كالذبيحة والخاوة يكشف عن قدرة المجتمع على إبداع أشكال تتناسب مع واقعه.

5 – الخاوة مؤسسة للتعاقد والحماية

إذا كانت الحالات التي تطرقنا لها أعلاه تطرح دائما علاقة الحماية المؤقتة أو الدائمة بشكل يتسم بنوع من الغموض حول طبيعة العلاقة بين الطرفين: الحامي والمحمي، فإن الخاوة تسن بشكل واضح واجبات وحقوق كل طرف من المتعاقدين، ذلك أن الخاوة من المؤسسات التي لعبت دورا هاما في الصحراء في توفير

37- عبد الاحد السبتي، نفس المرجع، ص. 288.

38- نفسه.

الحماية وضمان أمن الأفراد الذين وجدوا أنفسهم بدون حماية أو قبيلة تأويهم وتمنح لهم سبل العيش بينها، أو فقط تؤسس لعقد حماية مؤقتة تضمن للفرد المقام لفترة معينة أو فترات داخل السنة بين القبيلة التي تآخى مع أحد أفرادها.

ونقر منذ البداية أنه من الصعوبة الإلمام بكل أشكال وأبعاد الخاوة في المجتمع الصحراوي، فهي قد تعني علاقة حماية بما تلزمه من تبعية وهرمية اجتماعية بين الحامي والمحمي وقد تكون فقط مجرد اتفاق بين فردين على الحماية والضيافة المؤقتة إبان فترة معينة من السنة سواء بمناسبة عقد سوق أو موسم أو فترة انتجاع، وقد لا يتجاوز الأمر مسألة توكيل بين طرفين سواء بشكل فردي أو جماعي بموجبه ينوب كل طرف عن الآخر في مجال تواجده القبلي.

وما يثير انتباهنا أن ظاهرة الخاوة كانت سائدة بكثرة في منطقة وادي نون كما تدل على ذلك كثافة الوثائق وعقود الخاوة، وقد تكاد تغيب تماما في مناطق أخرى من الصحراء. ومرجع ذلك حسب رأينا إلى كون وادي نون كانت منطقة أسواق ومواسم وانتجاع واستقطاب لأفراد من قبائل مختلفة مما استدعى طلب الحماية في شكل خاوة، يربط من خلالها الفرد علاقة تؤمن سلامته وسلامة ممتلكاته في المنطقة.

إن الخاوة ليست حديثة العهد في المجتمعات الإسلامية، لقد ارتبطت ببداية الإسلام حين خاوى/آخى النبي بين أول المعتنقين للإسلام في مكة وبعدها بين الأنصار والمهاجرين في المدينة. وقعت المؤاخاة بين الصحابة على المناصرة وشملت أيضا الإرث، حتى نزلت الآية التي تحرم الإرث خارج دائرة القرابة الدموية الحقيقية ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ (الأنفال 75)، فصار الميراث بالرحم دون هذه المؤاخاة. وكانت المؤاخاة محالفة بين فردين على التآزر وعقد قرابة أساسها الدين وليس

النسب الدموي، وهي لم تكن سائدة قبل الإسلام. إن التشديد على قيمة التآخي في هذه الفترة الحاسمة من تاريخ الدعوة الإسلامية كان من أجل منح المهاجرين بالدرجة الأولى الحماية الكافية عبر التحالف مع عائلات من الأنصار في غياب قبيلة تحميهم بعد هجرة ذويهم من قبيلة قريش في مكة.

ولقد استمرت هذه العادة حتى في المجتمعات الإسلامية، واتخذت أشكالا مثيرة في بعض المجتمعات الإسلامية وصلت حد شرب دم المتآخين فيما بينهم. كما ورد في جواب لابن تيمية:

«وسئل رحمه الله تعالى عن» الأخوة» التي يفعلها بعض الناس في هذا الزمان، والتزام كل منهم بقوله: إن مالي مالك، ودمي دمك، وولدي ولدك، ويقول الآخر كذلك، ويشرب أحدهم دم الآخر : فهل هذا الفعل مشروع، أم لا ؟ وإذا لم يكن مشروعا مستحسنا. فهل هو مباح، أم لا ؟ وهل يترتب على ذلك شيء من الأحكام الشرعية التي تثبت بالأخوة الحقيقية، أم لا ؟ وما معنى الأخوة التي آخى بها النبي بين المهاجرين والأنصار؟» ومن خلال جواب ابن تيمية[39] الرافض لهذه الطقوس، نفهم أبعاد المؤاخاة من وجهة نظر فقهية.

إن رجوعنا لهذه الرؤية الدينية لا يعني أن ساكنة الصحراء كانت تبحث عن تبرير ديني أو إن هذه النصوص كان لها صدى وتأثيرا على الممارسة الاجتماعية بل فقط للتأصيل للظاهرة دينيا وفهمها في إطار أشمل وأعم من مجال الصحراء. فاستمرار المآخاة في صيغة الخاوة قد لا تستحضر المآخاة في عهد النبي وكل هذا التراث الديني حول شرعيتها بعد ذلك، فشروط الحماية القبلية وليد سياق محلي مرتبط سواء بسفر أو ارتياد المراعي والأسواق

39- تقي الدين ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مجمع الملك فهد، 1416هـ/1995م، الجزء الخامس والثلاثون.

والمواسم، ومرتبطة خاصة بسحب الحماية عن الشخص عقب ارتكابه جرما بما تعنيه من الحكم عليه بالإعدام اجتماعيا مما يدفعه إلى اللجوء إلى عادة معينة أو طقس اجتماعي، في هذه الحالة تمكنه الخاوة من الحياة في جماعة بديلة توفر له نفس شروط الحياة في القبيلة بما تمنحه له من فرصة لإعادة الاندماج الاجتماعي وانتساب آخر وتحت ظل جماعة أخرى بما يتوجبه ذلك من القيام بطقوس معينة. فأي مرحلة حاسمة وعهد جديد لابد له أن يكون مصحوبا بطقس يخرجه من رتابة الحياة العادية ويجعله حدثا استثنائيا في الحياة اليومية. فالذبح وما يصاحبه من طقوس يشكل إعلان وإشهار الحدث، ويحدث منعطفا في حياة الفرد والجماعة التي آوته.

والخاوة في الصحراء مصحوبة بالذبح وملزمة للحماية ولكن من العسير الخروج باستنتاجات نهائية حول طبيعتها. ما يكمن أن نقر به من خلال الوثائق المتوفرة هو أن الخاوة عقد مؤسس على طقس الذبح ولكنه عقد لا يعني دائما إدماجا أو تبعية للقبيلة. ونستخلص من خلال هذه الوثائق أن الخاوة عهد وعقد بين فردين أو عائلتين أو حتى عشيرتين يلزم كل طرف بواجبات وحقوق. فالخاوة التي تؤسس لعلاقة «أخوة»، كما يدل على ذلك اسمها، تنسج علاقة جديدة بين فردين لا تربط بينهم أخوة الدم في النسب، وعبر الذبح تؤسس رابطة أخوية تلزم الطرفين بالواجبات نفسها التي تسود بين الأفراد المشتركين في النسب الدموي. فوصف عهد الحماية، الذي يربط بين الحامي والمحمي، بالخاوة يبتغي إعطاءه بعدا قويا يوازي في قيمته الأخوة الدموية. ومن أهم هذه الواجبات والحقوق بين الطرفين الدفاع المشترك؛ فمعروف أن عرض القبيلة يدافع عنه فقط الرجال الذكور البالغون. أما النساء والأطفال والعبيد والمحميون فهم غير ملزمين

بهذه المهمة، وانخراط الذابح في عملية الحماية والدفاع المشترك مع القبيلة يعني أنه انخرط في العصبة. فالقبيلة هي روابط دموية وأرض وعرض. والعرض أيضا باعتباره مكونا للقبيلة يحتم على الحامي الدفاع عنه. فالدفاع عن عرض القبيلة لا ينحصر في الدفاع عن تراب القبيلة وممتلكات الفرد وحريمه بل أيضا الضعفاء ومن هم تحت حمايته.

وكما أشرنا سابقا فإن الخاوة منتشرة في وادي نون بكثرة مقارنة مع باقي مناطق الصحراء الأطلنتية، إضافة إلى خصوصية وادي نون التي أشرنا لها سابقا والتي ساهمت في انتشار الخاوة. إن احتكاك وتأثر القبائل الناطقة بالعربية بوادي نون بمؤسسات النظام القبلي الأمازيغي ساهمت بدورها في شيوع الخاوة؛ فجل مناطق المغرب الأمازيغة عرفت ما يسمى بتگمات أي الخاوة بالعربية. وكانت تگمات معروفة بين مكونات تكنة الأمازيغية. وفي نص منوغرافي فرنسي حول قبيلة آيت ابراهيم بتاغجيجت يصف مؤلفه بتفصيل ظاهرة تكمات[40]. إن الخاوة في وادي نون تؤسس على الذبيحة في إرساء علاقة القرابة الوهمية، بينما في قبائل الأطلس المتوسط لا تكفي الذبيحة بل يجب أن تضاف طقوس الرضاعة لتكرس هذه الأخوة الوهمية وتصبح شبه حقيقية بشرب نفس الحليب. فتاضا (ثاظا / طاطا) التي ذكرناها سابقا تنعت أيضا بالخاوة وهو ما يجبر الأفراد «الذين أصبحوا أخوة، على الالتزام بالالتزامات نفسها التي تقتضيها الروابط العائلية داخل القبيلة نفسها من حماية الأخ واللجوء إليه وقت الشدة»[41].

40- De La Ruelle, *Contribution à l'étude de l'histoire de la coutume et du folklore des populations du versant Sud-Ouest de l'Anti-Atlas. Les Tekna berbérophones de Haute Oued Seyed : Les Id Brahim et leurs tributaires*, CHEAM, Paris, 1941.

41- رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص. 96.

أما فيما يتعلق بالخاوة لدى قبائل وادي نون الناطقة بالعربية فإننا نجد لها وصفا لدى قبيلة آيت لحسن في تقرير من الأرشيف الفرنسي: «اتفاق فردي أو أخوة pactes individuels ou de fraternité يجبر الطرفين التعاون المتبادل. إنه يربط آيت لحسن مع خيمة من الخارج بل قد تكون أحيانا عدوة. تبادل قسم الخاوة يسبقه ذبح ثور أوراس غنم من قبل طالب الحماية أمام مدخل الخيمة الحامي الذي اختاره ويقول «احنا ضيافين الله». إذا قبل هذا الأخير يجيب «بَرَّكْ مرحبا أو سهلا». هذا العهد يلزم المتعاقدين على المساعدة المتبادلة والتعاون فيما بينهم والضيافة. وهذا البند الأخير إلى يومنا هذا هو الأكثر أهمية بالنسبة لرحلنا الذين هم في بحث دائم عن المراعي. السلم الفرنسي أكثر الأسباب التي كانت تدعو إلى هذا العهد. وتقام الاتفاقيات الجماعية بين فخذات القبائل المختلفة وحتى بين القبائل. هذه الاتفاقيات هي اتفاقيات أمن والسماح بالانتجاع في مراعي الطرفين. [...] يبدو أنه قد اختفت المعاهدات بين الفخذات وهي بدون شك من أسباب الشكايات المتعددة حول المراعي»[42].

من أهم ما يلزم الذابح على الذي ذبح عليه في عقد الخاوة الدفاع المشترك أمام الأعداء والاشتراك في الدية، وهي كما نلاحظ من أول واجبات القرابة الدموية. فكل وثائق الخاوة تلح على التآزر بين الطرفين في الدفاع في حالة اعتداء ودفع الديات كأحد أهم بنود الاتفاق ومستلزمات احترام الخاوة؛ فالدفاع عن النفس والمال والوقوف بجانب الذابح في نوائب الدهر من أهم ما تقتضيه شروط الخاوة، وهو ما تعكسه نصوص وثائق تكنة :

– «وانهم دية وطلبا في عوائد القبائل وذلك لأجل خوف

42- Archives Militaires de Vincennes, Service historique de la défense à Vincennes, Poste des affaires Indigènes de l'Oued-Noun, Circonscription de Goulimin, Territoire des Confins, Commandement d'Agadir –Confins) année 1947 fiche de tribu, les Ait Lahcen, dossier 2217

النصوص من أعراب الساحل»

- «أخوه قبائل جزولة دية وطلبا وجميع نوائب الدهر وكلفة المنافع ودفع المضار به ماله وعليه ما عليه»؛
- «هذا وإن ابناء عكيد محمد وأخيه المحبوب وأخيهم الآيتوسيين من بني آل وعبان تخاوو مع محمد ابن البشير بن أحمد الزفاطي من ءال آيت أحمد بن أعلي، دية وطلبا بما جرت به عادة جزولة»؛
- «وبعد فقد أمرني واستكتبني عمار بن أبيه التركزي بأخذ الخاوة بين جميع محمد البشير ولد احمدات الزفاطي [...] أنهم تخاوو [...] خاوة صحيحة تامة مادام الزمن والسلام»؛
- «أخوة جزولة يجلب له ما يجلب لنفسه ويدفع عنه ما يدفع الشر عن نفسه، أخوة في الدية والطلب».

إن هذه النصوص تبرز بشكل واضح طبيعة العلاقة بين الطرفين والتي تحاكي في واجباتها وحقوقها ما هو عليه الحال في القرابة والأخوة الدموية. فالتبني عبر الخاوة يصبح ضامنا للذابح بحماية المذبوح عليه الذي أضحى تحت مسؤوليته في قبيلته. ولا يقتصر دور التعاضد والحماية على الحامي، فالمحمي (الذابح) هو أيضا مطالب بالتآزر مع حاميه في حالة تعرض هذا الأخير لتعد والمساهمة معه في دفع الدية. إن الواجبات والحقوق متبادلة وتكاد تكون في المستوى نفسه وهو ما يقلل من طبيعة العلاقة الهرمية السلطوية التي تجمع بين الحامي والمحمي. فالمحمي ليس في وضع سالب فقط بل هو أيضا فاعل في هذه العلاقة وله دور في حماية الحامي في حالة نوائب الدهر كما يرد في الوثائق. ومن خلال الوثائق نفسها نستخلص أن الخاوة إما أن تكون مؤقتة أو

دائمة طيلة حياة المتعاقدين «خاوة صحيحة تامة مادام الزمن».

ونلاحظ بعض الخصوصيات والتمييز في وثائق الخاوة، ففي إحدى الحالات نرصد أن الحامي يلتزم بالدفاع عن الذابح عليه ولكن لا يشمل ذلك الالتزام الدفاع عليه ضد أبناء عشيرته، وهو ما يعني أن القرابة الدموية تظل ذات أولية وأن الحامي لا يغامر بمواجهة أبناء عمومته لصالح المحمي؛ فهو يعرف أن ذلك سيجعله يخل بمبدأ آخر هو التضامن والتآزر مع القريب بالدم لصالح القريب بالخاوة والتحالف. وتحدد وثيقة الخاوة التالية واجبات الحامي بالدفاع عن الشريف وفخذته ضد من يظلمهم «سوى آيت حماد»، يعني عشيرة الحامي:

«أشهدني الشريف مولاي محمد حما وآخيه مولاي محمد أبناء سيد المداني القاطنين في الوقت مع البرابر، أنهم ومن معهم من فخضتهم (فخذتهم) أخوة لبركة بن محمد البشير بان احمدات الأحماد على، دية وطلبا على عادة جزولة المعروفة يدب عنهم من أراد أن يظلمهم من آيت بلا سوى آيت حماد وأشهدني برك أنه أخ يخدمهم ويحترم بركة جدهم وبهذا أشهد الجميع وهوما بأتمه في ذي القعدة عام 1338ه، محمد بوعلام ابن الفاطر لطف الله الجميع».

وهذه الوثيقة ذات خصوصية، إنها بين شريف، أي رجل دين، وفرد من قبيلة محاربة، وإذا كان رجل الدين يطلب خاوة المحارب للدب عنه في مواجهة من يظلمه، أي دفاع دنيوي فإن هذا المحارب يدخل تحت حماية من نوع آخر لصالح الشريف. فهو يشهد أنه «يحترم بركة جدهم». فبركة الشريف تحقق نوعا من تبادل الحماية بين شريف ترجى بركته ومحارب تطلب حماية سيفه. وعموما فإن الشرفاء والفقهاء ورجال الدين كانوا محميين من الاعتداءات ويتم تقديرهم وتبجيلهم والخوف من انتقامهم

المعروف باللهجة الحسانية تحت اسم « تزابا » . فهذه الفئة لا تضطر للذبح أو طلب الحماية لأنها تستفيد من حماية ربانية ويخاف من عواقب الاعتداء عليها . فهي محمية بسلطة خفية ولا مرئية أكثر منها بسلطة مرئية ممثلة في البشر . وطلبها هنا للحماية نستنتج منه أن هؤلاء الشرفاء، موضوع الوثيقة، منخرطون في صراعات قبلية ولم تعد البركة كافية بحمايتهم .

نفس الشخص، البركة بن محمد البشير، نجده موضوع وثيقة أخرى من طرف أحد أفراد قبيلة تركز، التي تشهد على أن الطالب للخاوة « صار أخا لبرك ابن محمد البشير انه واحدا معه في الدية والطلب وغير ذلك من تعد عليه فقد اعتدي على بركة لأنه كنفسه » (أزوافيط) إن هذا التماهي مع شخصية الحامي والإلحاح على أنه كنفسه وكل تعد على المحمي يصبح تعد على الحامي ترهن عرض هذا الأخير وتجعله في موقع الدفاع الدائم عن عرض من احتمى به . فالخاوة في هذه الحالة السالفة الذكر تؤسس لعلاقة هرمية لصالح الحامي . فهو الذي يطلب دفاعه والعيش تحت ظلال سيفه . ومن ثمة فإن الخاوة لا يمكن في الغالب أن تكون بين فردين متساويين، كما أن الشخص الذي يتسارع الأفراد والعائلات لتوثيق عقد الخاوة معه يكون ذا جاه وقوة وشوكة تمكنه من تحمل مسؤولية الدفاع عمن كتب معه الخاوة وعدم التفريط أو التخلي عمن ذبح عليه وتآخى معه .

وتتجاوز وثائق الخاوة اتفاق بين فردين أو عائلتين، إلى عقد بين مجموعة من العائلات أو جماعة بعض العشائر، التي تلجئ لخاوة فرد من قبيلة ما لعقد ميثاق الخاوة، كما في الوثيقة أسفله التي تبين أيضا اتساع مجال الخاوة بالتأكيد على أن الخاوة تصبح في مقام العصبية الدموية في كل أبعادها، إلى حد التجانس مع قبيلة الحامي في كل ما يتطلبه ذلك من انصهار واشتراك في

الديات وما يحتاجه الحال في مثل هذه العلاقة الدموية، مع أن الحامي تظل عليه المسؤولية في الرعاية والدفاع عن الطالبين حمايته عبر الخاوة :

«أشهدتني جماعة آل سعيد الدقاق، آل أحمد بن سدي وءال أمزك وءال أكماش أنهم رضوا وقبلوا ما فعل الخليل ابن محمد ابن هيدال مع آل احماد بن علي آل أزوافيط من أخوة وتعصيب وإعانة على نوائب الدهر إذ أنهم يدخلون مداخلهم ويخرجون مخارجهم ويسلكون ويعطون ما أعطوا من الديات والاطلاب وما احتاج إليه حالهم، وأعاننا الله على حفظ ودائعهم ورعاية أمانتهم ووقع هذا ضحى الجمعة الخامس والعشرين من شهر الله الحرام ربيع الثاني عام 1246هـ، عبيد ربه يوسف بن عبد الحي البربوشي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ءامين آمين» (أزوافيط).

ومن اتفاقيات الخاوة ما هو قائم بين عدة عائلات منتمية لعشيرة وقسمة اجتماعية مع عائلة معينة بذاتها في قبيلة، دون أن يعني أن هذه العائلات مقيمة بصفة دائمة أو مؤقتة مع العائلة المتآخى معها، فقد عثرنا على وثيقة بين آل دواد السمورين من قبيلة آيت باعمران مع آل أحمد بن علي من قبيلة أزوافيط. إن الغاية من وضع وثيقة الخاوة بين هاتين المجموعتين هي النيابة وهي عبارة عن توكيل في نيابة كل طرف عن آخر في مجاله القبلي التقليدي؛ فالزفاطيون وكلاء عن الباعمرنيين في وادي نون والباعمرنيون في مجال آيت باعمران «وبعد اتفق ءال دوادو السموريين البعمرانيين [...] على أنهم اخوة لآل أحمد على الزفاطيين التكنيين دية وطلبا وكلنا فمن ادعى عليهم بشيء من آيت بلا والأنصاص وجميع التكنيين فآل أحمد بن علي الزفاطيين هم من يخلصون عليهم ذالك ونحن بالله وبالشرع

مع من ادعى علينا بشيء من واد النون فليأت ءال احمد بن علي الزفاطيين يخلصون عليهم ما ادعى به عليهم فهم وكلاؤنا في وادي نون ونحن وكلاؤهم في آيت بعمرانيين» (1285 أزوافيط). إننا بصدد تعاقد على نيابة وتوكيل كل طرف عن آخر في مجاله القبلي وليس حماية تراتبية فيها الحامي والمحمي؛ فالخاوة تحتمل عدة أوجه ولا يمكن اختزالها وحصرها في تبعية معينة، خاصة وأن عبارة الذبيحة لا ترد هنا، فالاتفاق حرره فقيه من آل السموريين ولا نعتقد أنه كان مصحوبا بطقس الذبيحة لأن العلاقة هنا فيه تكافؤ وتبادل للمصلحة على وجه المساواة بين الطرفين .

والملاحظ أن هذه الاتفاقية بين القبيلتين تمت تحت تسمية الخاوة مع العلم أن هناك اتفاقيات بين القبائل تحث على التآزر والدفاع المتبادل ولكن لم تكن تدخل ضمن إطار الخاوة ولا حتى على أساس الغفر والذبيحة إذ تندرج في إطار اتفاق سياسي اجتماعي بين جماعات هذه القبائل في تشكيل تحالف سياسي عسكري للدفاع المشترك دون حضور لعلاقة تراتبية هرمية أو حام ومحمي وذابح ومذبوح عليه «اتفقت كافة جماعة آيت بلا عموما وخصوصا كبيرا وصغيرا وكافة جماعة آيت اوسى كذلك [. . .] واتفقوا الجميع على أن خيرهم واحد وشرهم واحد من كل أحد وكلهم فلك ونعرة وكل جهة فيها فهم كالشخص الواحد وفي كل موضع سواء كان الساحل اي في القبلة في الشرق أوفي التل بالحسانية وكل من أبى ذلك فعليه قنطار من الفضة، سواء كان رجلا أو جماعة» (عام 1293هـ، أزوافيط). وبناء عليه فالذبيحة لا تلازم بالضرورة عهد الخاوة، كما أنها لا تعني دائما علاقة حماية . وبالتالي فإنه يجب وضع كل اتفاق وعقد خاوة في سياقه الخاص ونفس الأمر بالنسبة للذبيحة .

استرعى انتباهنا في نصوص الخاوة مسألة التوثيق في كتابة العقود. ونلمس أن هذا التوثيق كان رغبة ملحة من الذابح أكثر مما كان من جهة الحامي. ونفهم هذا بكون الذابح هو الذي كان بحاجة أكبر إلى توثيق وإشهار الخاوة والذبح قصد الاستفادة من الحماية. فهو حين يلجأ إلى طلب الخاوة فلأنه بحاجة إلى الحماية والاستفادة من مزاياها، لذا فإنه يسارع إلى توثيقها لضمان عدم تراجع الحامي وفي نفس الآن إشهارها عند الضرورة. والغاية من التوثيق أيضا إثبات حق الحامي في حالة تنكر الذابح عليه كما يتبين من هذا البند من عرف جماعة تكنة «ومن ادعى أن أحدا ذبح عليه فانه يحلف بعشرة ايمان من صلبه ان لم تكن عنده بينة» (تكنة). فغياب وثيقة يحتم اللجوء إلى الحلاف مع شهود من أقاربه المباشرين كي يزكوا أقواله أمام الجماعة. وفي ظل غياب دليل مكتوب يلجأ إلى القسم بالإيمان أي الحلاف. إن إدراج هذا البند في عرف يجمع العديد من قبائل تكنة هو برهان على أن علاقة الذابح والمذبوح عليه قد تشوبها خلافات تؤدي بطرف ما إلى أن ينكر الآخر، لذا توجب الحذر عبر إثبات علاقات الذبيحة بالتوثيق.

إن توثيق عهد الخاوة بالمكتوب يضمن إلزاميته، وفي غياب وثيقة مكتوبة لتخليد الحدث في الذاكرة الجماعية يلجأ إلى الطقوس، وأحيانا يرافق المكتوب بطقوس؛ كما لاحظ برونو وبوسكي أن القبائل الأمازيغية عوضت المكتوب بتكثيف الاحتفالات الطقوسية كي تصبح محفوظة في الذاكرة القبلية كأهم الأحداث ومن ثمة تظل حاضرة كما لو كانت موثقة بالمكتوب. وفي حالات أخرى حين لا يكون هناك عهد مكتوب يعوض بقراءة الفاتحة. والخاوة لدى قبائل المغرب الأوسط هي فردية ولا تشمل عائلة الفرد وبالتالي فإن موت أحد المتعاقدين ينهي عهد الخاوة[43].

43- Bruno, H. et Bousquet, G.-H., «Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central», *Hespéris* XXXIII, 1946, pp. 364-365.

ولا تخلو ديباجة عقد الخاوة من نبرة دينية تعطي للوثيقة وللعهد بعدا قداسيا مما يضفي عليها نوعا من الإكراه المعنوي على المتاعقدين كي لا يخلوا بالاتفاق. كما أن هذه الوثيقة – العهد تتم بإشهاد الجماعة الممثلة في الفئة العالمة والدينية أولا قبل أن تمر إلى جماعة القبيلة. إن هذه الديباجة ذات الحمولة الدينية، إضافة إلى محرر الوثيقة الذي هو في نفس الآن فقيه، يضفيان على الوثيقة قيمة دينية ويكرسها بإدراج عبارة العلماء والمسلمين وحتى الجماعة.

« ليعلم من سين عليه من أمة المسلمين وعلمائهم وجماعتهم أنا ذبحنا على المجيدري الزفاطي » (أزوافيط)

« الحمد لله وصلى الله على رسوله

ليعلم من سيقف عليه من المسلمين أن محمدا بن محمد وامحمد سالم بن علي ان يطالبوني شهادة على انفسهما أنهما ذبحا على محمد البشير بن حمدات [. . .] اهل الطالب علي عموما وخصوصا إلا من أبى منهما والسلام ووضعوا هذا عام عشرين بعد ثلاثة مائة وألف وبحضرة كاتبه عفا الله عنه. . . تخاووا معه خاوة أندين والسعاية وصاروا إخوانا له وعارا كما تفعل جزولة تخاو الذبيحة في الابل» (أزوافيط)

وترد مرارا في وثائق الخاوة جملة « كما تفعل جزولة » أو « على عادة جزولة ». ولم نستطع أن نقف على خاوة نمطية لحلف جزولة الذي يعتبر إلى جانب تاحكاوت اللفين الرئيسين في سوس الأقصى. وتنتمي قبائل وادي نون تاريخيا إلى حلف جزولة بحكم موقعها الجغرافي وتحالفها مع مكونات حلف جزولة (تكزولت) في مواجهة حلف تاحكاوت بالأطلس الصغير وسهل سوس، وهذا الحلف قائم على أساس سياسي اقتصادي لا دموي.

التفسير الذي لدينا هو إحياء المتعاقدين على الخاوة لعلاقة تحالف اللف الذي يسوغ قاعدة الأحلاف من القبيلة إلى اللف بشكل أوسع. إن وثائق الخاوة التي ترد فيها هذه العبارة هي تلك الخاصة بأفراد ينتمون إلى قبائل تنتمي إلى لف جزولة ويتجاوز تكنة إلى الركيبات مثلا كما هو وارد في عهد خاوة بين زفاطي واركيبي «على الخاوة العرفية بين جزولة على نوائب الدهر من دية وطلب ومدارات» (أزوافيط). التضامن والتكافل والحماية التي يفرضها الانتماء إلى اللف يتم إحياؤها في الخاوة. فتحالف القبائل على مستوى اللف لا يحدث إلا نادرا وخاصة في مواجهة اللف الخصم، ولكن يمكن إحياؤه لتبرير تحالف بين فردين يفرقهما الانتماء القبلي ولكن يوحدهما الانتماء إلى لف جزولة. وإضافة إلى ما يحدثه طقس الذبح من التبني والخاوة على المستوى الرمزي فإن استحضار التضامن على أساس الانتماء لجزولة يكرس ويحيي التحالف السياسي والعسكري وواجب الحمية التي يجب أن تكون بين المنتمين لهذا الحلف.

إن التأثر بالنموذج السوسي الأمازيغي في التقاليد العرفية والحماية وغيرها من المؤسسات الاجتماعية جلي بقوة خاصة لدى القبائل المتاخمة لمجال القبائل الناطقة بالأمازيغة أو التي نجد في بعض مكوناتها عناصر وفخذات ذات أصول أو لسان أمازيغي. فمثلا قبيلة آيت اوسى بطبعية مجال ترحالها الواقع بين مجال الرحل والمستقرين وبين المجتمع البيضاني والمجتمع الأمازيغي، جعلها تصهر هوية خاصة تعكس التثاقف والتلاقح بين ثقافتين: أمازيغية وعربية-حسانية. إن الأصول السلالية والعادات والتنظيم الاجتماعي والطقوس الخاصة بآيت اوسى تتداخل فيها مقومات الثقافتين.

ويعبر «ديوان آيت اوسى» في هذا النطاق عن التأثير بالنموذج القانوني الأمازيغي، إنه في بنيته شبيه بألواح القبائل السوسية، ومرد ذلك إلى كون الذين سهروا على نسخه في أغلبهم فقهاء تكونوا بالمدارس العتيقة السوسية أو تأثروا بنمط وأسلوب الكتابة العرفية لخريجي هذه المدارس. ولا ننسى أن آيت اوسى انتمت عبر تاريخها إلى حلف آيت بلا الذي يغلب على مكوناته مجموعات أمازيغية مما أثر حتما على آيت اوسى. وهو ما لاحظه كذلك دوفورست حين حديثه عن العرف عند آيت اوسى. فلقد أكد على أن تنظيم آيت اوسى يشبه في العديد من معالمه ما هو سائد لدى قبائل الأطلس الصغير الأمازيغة. لكن هذا التنظيم أصبح يعرف، في نظره، تحولاً منذ أن عين السلطان الحسن الأول أحمد شياهو قائدا على آيت اوسى. فالقبيلة التي كانت منظمة على شاكلة النموذج الأمازيغي أصبحت تنحو منحى التنظيم العربي: «القبيلة التي كانت في الأصل على النموذج البربري أصبحت تتوجه نحو الأعراف العربية. والإدارة الفرنسية بتعيينها لقواد وشيوخ لم تعمل إلا على تسريع وتيرة هذا التحول»[44]. وهي نفس الملاحظة التي نجدها لدى الأنثربولوجي دافيد هارت في مقاله حول الركيبات حين يربط مؤسسة آيت ارعبين بنظام القبيلة الأمازيغية في سوس.

وإننا نتحفظ من ناحية المبدأ من هذه الملاحظة لصعوبة الفصل بين التنظيم القبلي الأمازيغي والتنظيم القبلي العربي في الجوهر من الناحية الأنثروبولوجية. فلا يوجد تنظيم قبلي أمازيغي خاص مثلما لا يوجد آخر عربي خالص، ذلك أن بنية القبيلة في الثقافتين متشابهة وينتميان إلى نفس النموذج والنمط القبلي انثروبولوجيا.

44- De Furst, p 19.

نشير أن الخاوة والذبيحة لا توفر للمرء حماية مطلقة، فإذا ارتكب الذابح جريمة ما فإنه يتعرض لعقوبات وهو بذلك لا يختلف عن أي فرد من القبيلة الذي تلف أفرادها خاوة الدم الحقيقي. ويستوي في هذا كل من المنتسب بالدم والمنتسب بالحماية كانت بالذبح أو غيره. فالوثائق العرفية ترفع حماية الخاوة عن كل من ارتكب جريمة فالسرقة مثلا في سوق كليميم تفرض على الحامي أن يؤدي ثمن ما حكمت به الجماعة «وجعلوا أن من فعل أمرا قبيحا في السوق ما يغفره أحد من الجماعة ومن جنى في السوق وهرب ودخل على أحد من القبيلة يغرم[45] عليه أو يدفعه للجماعة» (آيت موسى واعلي).

إن السرقة ترفع الحماية فإن لم يستطع الحامي الدفع عنه ماديا فإنه ملزم بتسليمه للجماعة، وينص اتفاق الخاوة على دفع الديات والمطالب وغيرها من نوائب الدهر بين المتخاوين، ولكن السرقة وكل فعل قام به الفرد عمدا خاصة القتل فإنه عادة لا يلزم الطرف المتعاقد، إنه لا يدخل في «نوائب الدهر» بل هو فعل مقصود ومبيت ولا يقبل التستر عليه أوحمايته خاصة إذا كان الفرد معروفا بعادة السرقة. إن تخاي الحامي عن دفع مقابل مادي وغرامة عن السارق الذي تحت حمايته لا يمس بعرضه اجتماعيا باعتباره حاميا؛ فهو لم يتخل عنه لأن السرقة في حد ذاتها عمل مشين ومدان اجتماعيا. ومقترفها يتحمل مسؤوليته كاملة. فلا عار على المذبوح عليه في هذه الحالة.

واتفاق الخاوة الذي تؤسس له الذبيحة قد يكون اتفاقا مؤقتا ولايسري إلا في ظل احترام شروط معينة من لدن الطرفين؛ وإضافة لارتكاب بعض الجنح والجرائم التي تسقط واجب الحمية والتضامن بين الطرفين فإن نصوصا أخرى تسقط واجب الالتزام بينهما. فمن فارق مثلا الذي ذبحَ عليه لسبب ما فإن المسؤولية

45- يدفع غرامة.

تعود على الحامي الذي ذبح عليه وتكفل بغفارته أي حراسته «ومن غفر[46] أحدا وفارقه فاكله[47] احدا أو قتله فإنه لا يكون عاره[48] الا انصاحب بما [...] وان الذباح[49] لا عار له الا اذا كانت تناله الأحكام التي تنال الذي ذبح عليه» (تكنة). وهنا ترد عبارة عار، الذي هو مفهوم يحيل على علاقة تراتبية ومسؤولية رمزية رهينة بالعرض، ونحيل القارئ بهذا الصدد على مقال حسن رشيق حول العار في المجتمع المغربي[50].

لقد تم التركيز في كثير من الأبحاث في تناولها لمسألة الذبيحة والخاوة على عامل الحماية وهذا لا يحب أن يجعلنا نغفل جانبا مهما ينتج عن طقس الذبح والزوك وهو سبل الانتساب إلى القبيلة عن طريق غير دموي؛ فكل الحالات التي أوردناها سابقا تدفع في اتجاه اعتبار النسب الدموي في العصبة القبلية أمرا يحتاج إلى إعادة نظر.

46 - أخذ ضريبة مقابل توفير الحماية.

47- هجم عليه او نهبه.

48- مسؤولية.

49- كان الفرد حين يريد حماية احد يذبح شاة أوناقة تعرگيبة وتلزم المذبوح عليه راجبات الحماية والنعرة

50- Rachik H. «Sacrifice et humiliation. Essai sur le car à partir de l'oeuvre de Westermarck», in R. Bourquia et M. Al-Harras eds., Westermarck et la société marocaine. pp. 167-183

الباب الثاني

السلطة الدولاتية
ومؤسسات السلطة التقليدية

الفصل الأول

بين القبيلة ورجال المخزن

1 – السياسة والقبيلة: مقدمة نظرية

ما فتئت مسألة السلطة المركزية أو الدولة في صميم الإشكاليات التي شغلت اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية إلى حد أن الحد الفاصل بين الأنثربولوجيا والحقول المعرفية الأخرى، خاصة قرينتها السوسيولوجيا، كان محددا بالدولة أو عدم وجودها؛ فللأنثروبولوجيا مجتمعات بدون دولة وللميادين الأخرى المجتمعات ذات الدولة كما ساد في بداية ظهورهما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وحين اهتم الأنثروبولوجيون الأوائل، انطلاقا من هذا التقسيم، بالمجتمعات المصنفة بدون دولة، كان السؤال المحوري الذي يطرح هو: كيف أمكن لمجتمعات بدون دولة أن تحتفظ على النظام وأن لا تندثر بفعل العنف والحروب والصراعات الداخلية التي لا ضابط لها، مثل ما هوموجود في الدولة سواء في شكل تعاقدي أو غيره من الأنظمة؟ أي كيف يتم تدبير العنف داخل مجتمعات لا توجد فيها أجهزة وسلطة ودولة تحتكر استعمال العنف بطريقة شرعية حسب الأطروحة الفيبرية[1] التي تحيلنا هي أيضا على نظرية الفيلسوف طوماس هوبس Thomas Hobbes (القرن 17م) الذي جعل من مسألة الدولة أساس ولادة السياسة والاجتماع. ف «الإنسان كما يقول ذئب للإنسان» « L'homme est un loup pour l'homme » وهو بطبعه ميال للعنف الذي يعتبره حقه الطبيعي وخاضع لنزواته[2]. والانتقال من الحق

1- Weber, *Le Savant et le Politique*, 10/18, 1919, trad. Freund, 1963, p. 124-126.

2– كان هوبس متأثرا بأحداث العنف التي عرفتها بريطانيا ويهدف من خلال نظريته إلى إقرار نوع من السلم حتى ولو كان تحت سلطة مطلقة عكس جان جاك روسو مثلا الذي دافع في كتبه عن فكرة ان الإنسان طيب بطبعه وليس ذئبا للإنسان. ودافع عن سلطة قائمة على العقد والتراضي بين الأطراف وسيادة الشعب، وهو بالتالي كان المنظر للثورة الفرنسية بما حملته من افكار ضد السلطة المطلقة.

الطبيعي إلى قانون الدولة يفرض على الفرد أن يتنازل عن حقه في استعمال العنف لفائدة شخص أو جماعة كي تنوب عنه في استعمال هذا العنف. وهذا التفويض تجلى في نشأة الدولة مع جهاز مؤسساتي تحت سلطة مطلقة شخصية ممثلة في ملك أو حاكم يرتكز في شرعيته، ليس على إجماع الجماعة، بل على حق إلهي يصاحبه عنف قوي في إثبات وممارسة السلطة. هذه الدولة ستنتقل تدريجيا حسب المجتمعات إلى دولة ديمقراطية مؤسسة على شرعية سياسية وصناديق الاقتراع والتداول وقبول وتراضي مكونات المجتمع، مع فصل واضح بين السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، وهو ما جسدته الدولة-الأمة Etat nation في أوربا في القرن التاسع عشر. مع الدولة نحن أمام عنف شرعي وعنف لا شرعي: الأول تجسده الدولة بصفتها محتكرا وحيد وشرعيا للعنف داخل المجتمع والثاني كل ما هو خارج عن الدولة، والذي يجب محاربته لأنه لا يملك شرعية من منظور الدولة. وكان حقل الأنثربولوجيا السياسية متأثرا كثيرا بالنظريات الفلسفية منذ أثينا إلى عصر الأنوار.

وفكرة العدوانية والنزوع للعنف كفطرة في الإنسان نجدها لدى مفكرين عرب، كابن خلدون الذي تطرق في مقدمته إلى نزوع الفرد للظلم وأن الدولة هي الكابح لهذا النزوع العدواني «ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع [...] وأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلا أو العجز عن المقاومة نهارا أو يدفعه ازدياد

الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة »[3].

تكبح الدولة بواسطة القهر جماح الفرد وتمنع المظالم وتصد وازع الظلم الكامن في نفوس الأفراد. ولا يقتصر ضمانها للأمن على المستوى الداخلي، بل يتعداه إلى المستوى الخارجي، في الدفاع عن « المدينة ». فأعوان الدولة هم المكلفون بتنظيم المقاومة وصد كل عدوان خارجي. نلمس إذا في الفكر الخلدوني قبل هوبس وغيره من المفكرين الأوربيين هذا الدور المحوري للدولة وكيف أنها أساس العمران في دولة المغرب الوسيط. وفي الباب نفسه يقوم ابن خلدون بمقارنة بين مجتمع الدولة ومجتمع القبيلة. هذا الأخير الذي يجسده أهل البدو، فحين تغيب الدولة فإن العصبية هي التي تحل محلها في الدفاع عن الفرد « أما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وفر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حالهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذ كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته »[4]. فالقبيلة بما تملك من عصبية تصبح المدافع عن الفرد. فالأفراد الذين يعيشون بدون عصبية يصبحون « حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم »[5].

ولقد كان لنظرية الفيلسوف هوبس السابقة الذكر تأثير كبير مباشر وغير مباشر في العلوم الاجتماعية وخاصة الأبحاث الانثربولوجية[6] حول الأنظمة والبنى السياسية في المجتمعات ذات التنظيم الاجتماعي القبلي؛ فلزمن طويل تم اعتبار المجتمعات القبلية، مجتمعات « بدائية » لم تعرف السياسة لأن العلاقة بين

3- ابن خلدون، المصدر نفسه، ص. 107.

4- ابن خلدون، المصدر نفسه، ص. 107-108.

5- ابن خلدون، المصدر نفسه، 108 :

6- وهنا لعب دور التكوين الفلسفي لأغلب الانثرولوجيين دورا مهما في هذا التأثير.

أفرادها محددة بقواعد القرابة الدموية بما تعرفه هذه المجتمعات من عدم تقنين للعنف وسيادة نظام الأقوى. وقد صنفت النظرية التطورية هذه المجتمعات ضمن مراحل ما قبل الدولة، وهي مراحل اتسمت بهيمنة العلاقات القرابية ولم ترق، في نظرها، بعد إلى مستوى بناء علاقات سياسية كتلك التي ميزت المجتمعات الدولاتية، حيث لعبت روابط المجال الترابي دورا أكثر أهمية من روابط القرابة. وعرفت سيادة القانون والتنظيم.

وتعتبر القبيلة مثلا لدى لويس مورغان Louis Morgan، وهوأبرز منظري المدرسة التطورية évolutionnisme في أواخر القرن 19، تنظيما لم تصل بعد إلى مستوى المجتمع السياسي، أي الدولة، لأنها خاضعة بقوة لنظام القرابة والعلاقات الدموية. فهو يرى في كتابه الصادر سنة Ancient Society 1877، [7] أن الدولة لا يمكن تأسيسها إلا على أساس أرض Territoire، أي على تجمعات تمثل وحدة نظام سياسي وليس على أساس الأشخاص والوحدة الاجتماعية القرابية الأولية التي تشكل وحدة النظام الاجتماعي في القبيلة. والدولة بهذا المعنى تتطلب انقراض التنظيم القبلي، لأنها تقوم على مراقبة مجال ترابي يعيش عليه أفراد منضوون في مجموعات ترابية groupes territoriaux وليس مجموعات قرابية groupes de parenté.

وينتهي مورغان إلى كون تفكيك التنظيم القبلي والعلاقات المؤسسة على مبدأ القرابة الدموية، هي الوسيلة الوحيدة لتجاوز مرحلة البربرية والانتقال إلى مرحلة الحضارة مجسدة في إقامة الدولة، حسب الخط الأحادي الذي رسمه لتاريخ تطور البشرية الذي يتشكل من ثلاثة مراحل كبرى : التوحش – البربرية

7- MORGAN, L. H., *Ancient Socity, or resarches in the Lines of Human Progress from savager Through Barbarism to Civilisation*, New York, Holt, 1877.

اعتمدنا هنا على الترجمة الفرنسية
MORGAN, L. H., *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971.

ـ الحضارة. وستؤثر هذه النظرية بقوة على الدراسات حول القبيلة والدولة بما فيها النظرية الماركسية حيث إن كتاب انجلز «أصل العائلة والدولة والملكية الخاصة» ما هو إلا صياغة جديدة لكتاب مورغان «المجتمع البدائي» ومحاولة أقلمته مع تصور المادية التاريخية. ورغم الانتقادات التي وجهت إلى النظرية التطورية منذ بداية القرن العشرين فإنها ظلت حاضرة في الدراسات الأنثروبولوجية بشكل مباشر أو غير مباشر. ففي أواخر الستينيات من القرن الماضي سيعود الطرح التطوري إلى ميدان البحث حول القبيلة من خلال كتابات الأنثروبولوجي الأمريكي مرشال سالنز Marshall Sahlins، ففي كتابه «رجال القبيلة Tribesmen» [8] تحتل القبيلة موقعا في تطور الثقافة، التي تعد، الحضارة مرحلتها النهائية؛ فالحضارة ليست متطورة ومتقدمة على القبيلة بفعل سيادة السلطة المركزية فقط ولكن بتقدمها في التنظيم والتحول الكيفي في طبيعة الثقافة. وهنا يفصل سالنز بين القبيلة والحضارة، فالأولى تمثل الحرب والثانية تمثل السلم، إذ تتميز الحضارة بهيمنة القانون والنظام law and order بينما يعيش إنسان القبيلة في ظروف الحرب وهو ما يحد من تطور بنيته وغنى ثقافته. والحرب هنا لا تعني عند سالنز القتال الدائم بل استعداد الإنسان القبلي وتهيؤه للقتال، لذا تكون احتمالات الحرب مرتفعة في هذا المجتمع عكس ما هو عليه الحال في الحضارة، حيث يكون العنف مقننا وتقوم سلطة عليا بالسهر على ضبطه. وهنا يبدو التأثر الواضح بالفيلسوف هوبس الذي يعتبر أن الإنسان في مرحلة الطبيعة يعيش في حرب دائمة من خلال حرب كل واحد ضد الآخر «la guerre de chacun contre chacun». يقول هوبز : «إن الحرب لا تكون على الدوام قتالا فعليا في ساحة المعركة، بل تكون متوارية في فترات السلم خلف

8- SAHLINS, M., *Tribesmen. A Study of segmentary society, Englewood Cliffs,* Prentice Hall, *New Jersey*, 1972.

إرادة متطلعة إلى الدخول في المعركة [...] إن طبيعة الحرب لا تعني القتال الفعلي في كل الأحوال، بل قد تعني أيضا المضي قدما في اتجاه الحرب طالما لم تكن على يقين بحدوث العكس»[9].

حسب أطروحة سالنز يتميز مجتمع الحضارة بوجود مؤسسات تسهر على كبح جماح الفرد وتمارس العنف بدلا عنه، وهنا يبدو متأثرا بمفهوم الدولة لدى ماكس فيبر. إن الحضارة بالنسبة إلى سالنز تتميز بإقامة مؤسسة الدولة ومركزة السلطة السياسية وبذلك تتجاوز فوضى الانقسام والتسيب والحروب الأهلية[10]. إن سلانس يجعل من السلطة وسيادة وهيمنة سلطة عليا تنظم حياة المجتمع أحد المعايير الأساسية للتمييز بين مرحلتين من تطور الإنسانية: القبيلة والحضارة. وهو في هذا الباب يذهب إلى حد اعتبار دور ووظيفة الحكومة بالنسبة للتنظيم الاجتماعي مثل دور نظام النخاع المركزي central nervous system بالنسبة للعضو البيولوجي. وهذا الطرح يؤدي به إلى استنتاج مفاده أن «القبيلة كحيوان بدون مركز يتحكم في النظام»[11].

ولا غرابة في هذا الانزلاق لأننا نعرف أن سالنز، في هذا الكتاب، تبنى الطرح التطوري في بعده البيولوجي الذي سبق أن تبنته المدرسة الوظيفية بالمقارنة بين الكائن البشري والكائن الحيواني. وهنا لابد من التنبيه، أن سالنز وإن كانت تتخلل أطروحاته الأفكار نفسها الواردة لدى رواد النظرية التطورية، فإننا لا يمكن أن نحكم عليه بكونه كان يتبنى نفس خلفياتها الأيديولوجية المؤسسة على مركزية الحضارة الغربية. فمثلا في كتابه، «العصر الحجري عصر الوفرة»[12]، نراه يتبنى أطروحة مجددة تعتبر أن «المجتمع البدائي» لم يكن مجتمع الندرة كما كان متداولا بل إنه كان مجتمعا يستهلك ما هو بحاجة له فقط.

9- Hobbes, T., *Léviathan*, Sirey, Paris, 1971, pp. 121-122.
10- S.·hlins, M., *Tribesmen*, p 6..
11- Ibid, p. 7.
12- Sahlins, M., *Âge de pierre, âge d'abondance. Economie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976.

وتبين كل كتاباته الأنثربولوجية حول مجتمعات المحيط الهادي أنه كان بعيدا كل البعد عن الخلفيات التطورية، بل يصنف في خانة البنيويين. ونلاحظ أن كتابه «كتاب رجال القبيلة» يعتبر الأقل انتشارا وتأثيرا في الحقل الانثروبولوجي مقارنة بكتبه الأخرى.

وبصفة عامة فلقد شكلت مؤسسة الدولة أهم المعايير التي ارتكز عليها تصنيف المجتمعات إلى سياسية أو غير سياسية. وكانت النظريات من التطورية وحتى الماركسية – خصوصا منظريها الأوائل– ترى في نظام القبيلة تعارضا مع السياسة أي أن نظام القرابة نظام يفتقد لما هو سياسي ويتعارض معه. وكما اعتبرت هذه المجتمعات بدون تاريخ فإنها اعتبرت مجتمعات لا سياسية فهي تعيش على هامش الحضارة بكل أبعادها ومظاهرها. ولقد أفرزت هذه النظرة هيمنة نظرية «مجتمع بدون دولة» société sans Etat على الأدبيات الأنثروبولوجية. وكان من اللازم انتظار بداية الأربعينيات من القرن الماضي، لتجاوز هذه الأطروحة مع ظهور أعمال إفنس بريتشارد Evans-Pretchard حول قبائل النوير بجنوب السودان The Nuer [13] وكتاب النظام السياسي الافريقي African Political Systems [14]، وبعده أعمال مجموعة من الباحثين البريطانيين الذين درسوا ما سموه مجتمعات بدون نظام، وصدرت أهم أعمالهم حول أفريقيا السوداء سنة 1958 في كتاب يضم مجموعة من المقالات تحت عنوان Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems[15] «قبائل بدون زعماء: دراسات في النظام الانقسامي الأفريقي.

استنتجت هذه الأبحاث أنه إلى جانب المجتمعات الدولاتية société étatique، حيث يوجد تنظيم إداري وقضائي وعسكري،

13- Evans-Pretchard, E. E., *The Nuer, A description of the Modes of Livehood and Political Institutions of a Niolitic People*, Oxford, Carentdon Press, 1940 The Sanusi fo Cyrenaica, Clarendon Presse, Oxford, 1949.

14- Fortes, M., et Evans-Pritchard, E. E., *African Political Systems*, Londres, 1940.

15- Middleton, J. and Tait, D., (editors), *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*. Routledge & Paul, Londres, 1958.

هناك مجتمعات «انقسامية» segmentaire محددة بنظام القرابة في بعده النسبي والمجال الترابي حيث التوازن مضمون بالتعارض التكاملي opposition complémentaire وجدلية الانصهار fusion والانشطار fission. هذه النظرية واجهت العديد من الانتقادات، لأنه في مجتمعات ذات سلطة مركزية كالمملكات الأفريقية التقليدية نجد استمرارية العلاقات السلالية والنسبية وكذلك مبدأ الانصهار والانشطار الذي يحدد المجتمع الانقسامي. وأن الفصل بين مجتمعات الدولة ومجتمعات انقسامية ليس بهذه البساطة. فالخطوط الفاصلة بين المجتمعين ليست واضحة كما أن المجتمع يعرف ديناميكية وحركية سياسية داخل هذه المجتمعات غير دولاتية هذا ما ستتبناه الدارسات اللاحقة خاصة مع البريطاني ادمون لاتشEdmund Leach في دراسته حول النظام السياسي في بيرمانيا[16]، هذا الكتاب الذي يعتبره جورج بلانديه Georges Balandier الكتاب المؤسس للانثربولوجيا السياسية[17].

فالنظرية التي سادت مع افنس بريتشارد كانت تطغى عليها المقاربة الوظيفية التي تعطي أولوية للتوازن والتماسك داخل المجتمع. وستجد هذه النظرية تطبيقا لها في المغرب من خلال أعمال إرنست كلنر Ernest Gellner حول قبائل الأطلس[18] ودافيد هارت وريمون جاموس[19]، رغم أننا نجد جذورها مع أعمال روبير مونتان، لأنها في الواقع تعود إلى الأعمال الأولى التي أنجزتها المدرسة السوسيولوجية الفرنسية حول البلدان المغاربية، خاصة في أول دراسة حول المجتمع القبلي الجزائري[20]،

16- Leach, E., *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. Harvard University Press, 1954.

17- Balandier, G., «Edmund Ronald Leach 1910-1989», *Encyclopædia Universalis*, 1990, p. 604-605.

18- Gellner, E., op.cit.

19- Jamous, R., *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, op.cit.

20- Hanouteau, A. et Letourneux, A., *La Kabylie et les coutumes Kabyle*, op.cit.

والتي سيعتمد عليها إميل دوركايم Émile Durkheim في صناغته مفهومي التضامن الآلي والتضامن العضوي، المتضمن في كتابه: «تقسيم العمل الاجتماعي»[21] والصادر سنة 1893. إن انتقال تطبيق النظرية الانقسامية من مجتمعات أفريقيا السوداء إلى المجتمع المغربي سيدخل عاملا جديدا في عملية تحقيق التوازن الذي يتمثل في دور الأولياء، كمجموعة مسالمة خارج صراع القسمات ومحايدة في الصراعات القبلية وهي في الآن ذاته تملك شرعية مؤسسة على الدين والقداسة والبركة، ويقع مجالها في مكان محايد على حدود القبائل. هذه المميزات ستجعل مؤسسة الولي تعلب دور الوسيط في المجتمع. أي سيناط بها دور تحقيق التوازن والحيلولة دون استمرار العنف في مجتمع انقسامي يعيش على هامش الدولة المركزية.

لم تمر تطبيقات النظرية الانقسامية على المجتمع المغربي دون أن تثير جملة من الانتقادات، البعض منها موضوعي وبعضها لا يعدو كونه ردة فعل وتحامل على كتاب لم يطلع عليه جل من انتقدوه، فكتاب «صلحاء الأطلس» لم يترجم إلى العربية إلى حد الآن بعد مرور أزيد من أربعين سنة على صدوره، وحتى الترجمة الفرنسية لم تنشر إلا سنة 2003. ومن أبرز الانتقادات الجادة وأهمها تلك التي أوردها عبد الله الحمودي في مقاله «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات حول الأطروحة الانقسامية»[22]. وللوقوف على عمل تركيبي حول تطبيقات النظرية الانقسامية في المجتمعات المغاربية والانتقادات التي وجهت لها نحيل على

21- DURKHEIM, E., *La division du travail social*, Presses universitaires de France. Paris, 1991.

22- HAMMOUDI, A. « *Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et saints, réflexions sur la thèse de Gellner* », *Hesperis-Tamuda*, 15, 1974, p. 147-180.

دراسة لليا بنسالم[23]. ولقد ساهمت الأطروحة الانقسامية في تعميق النقاش بين الباحثين حول طبيعة المجتمع المغربي والدولة. ولئن كانت لم تقدم أجوبة شافية وأثارت انتقادات لاذعة فإن الفضل يعود إليها في فتح نقاش أنثروبولوجي نظري وحقيقي حول المجتمع المغربي. وحتى الانتقادات التي وجهت لها ساهمت في إثرائها، إذ لا يمكن إلا الاعتراف بدينها على مسار دراسة القبيلة في المجتمعات المغاربية.

ولم يقتصر تطبيق الأطروحة الانقسامية على المجتمعات الإفريقية والمغاربية والإسلامية بل امتد تطبيقها، من أجل فهم الدولة والمجتمع، إلى المجتمعات الأسيوية، خاصة في الهند، التي سيطرح فيها مفهوم «الدولة الانقسامية»، وهي دولة وسيطية بين مجتمع بدون دولة ومجتمع الدولة[24].

ولايسعنا هنا إلا أن نتوقف عند تعريف الدول الانقسامية لأنه قد يساعد على فهم طبيعة الدولة في المجتمع المغربي ماقبل الاستعمار، مستعينين بمقال حول الدولة الانقسامية بالهند[25]، الذي يستند إلى تعريف Shulman للدولة الانقسامية، التي تتميز بمجموعة من الخصائص أهمها :

1. مركز ضعيف نسبيا، يمارس مراقبة تنقص حسب البعد بما يؤدي إلى ظهور مجموعة من الأنوية المحيطية noyaux périphériques مستقلة؛

23- Ben Salem, L., « Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1982, 33, p. 113-135

24- Southall, A., «The segmentary state in Africa and Asia», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, n° 1, 198, pp. 52-82.
Stein, B., «The segmentary state in South Indian history», in Richard G. FOX ed.), *Realm and Region in Traditional India, Durham*, Duke UP, 1977, pp. 3-51.

25- Sanjay Subrahmanyam, Les aventures de l'« État segmentaire », *Critique internationale n°3 - printemps* 1999, p. 50.

2. نزعة هذه الأنوية المحيطية في نقل بنية السلطة كما تتمظهر في المركز؛

3. تنظيم هرمي للقسمات السوسيو- سياسية بالنسبة للسلطة المركزية ؛

4. هيمنة طقوسية ورمزية تحل محل المراقبة السياسية الملموسة كقوة ادماجية للجسد السياسي ؛

5. نظام علائقي دينامي، ومتقلب بين مختلف القسمات، والتي تغير فيها الأكثر هشاشة تحالفاتها.

إضافة إلى المدرسة الأنكلوسكسونية التي مثلها إفنس بريتشارد، ساهمت المدرسة الفرنسية خاصة مع جورج بلانديه، الذي يعتبر من بين مؤسسي لأنثروبولوجيا السياسية[26]، في توسيع نطاق السياسة منطلقا في عمله في توضيح العلاقات المعقدة بين ميدان القرابة وميدان السياسة. فالقرابة منحت السياسة نموذجها ولغتها وكثيرا ما يعبر عن العلاقات السياسية بمفردات القرابة. والإنسان الذي يصنف ب «البدائي»، إنسان سياسي homo politicus مثله مثل الإنسان الغربي.

لقد ركزت الأنثروبولوجيا السياسية على الطقوس rituels والرموز symboles في دراساتها للسلطة، أي على أشكال تعبيرات وتمثلات مؤسسات السلطة السياسية في البلدان التي لم تكن فيها سلطة مركزية (الدولة). ولقد انطلقت الدراسات الأنثروبولجية في دراستها للسياسة من المجتمعات الإفريقية سواء مع بلانديه أو باحثين مقربين منه من أمثال مارك أوجي

26- Balandier, G., *Anthropologie politique*. PUF, Paris, 1967. Et *Le Pouvoir sur scènes*, Balland, Paris, 1980.

Marc Augé [27] وتراي Emmanuel Terray [28] ووجان بزان Bazin [29] Jean . وبعض الأنثروبولوجيين الذين درسوا المجتمعات الإفريقية نقلوا تجربتهم الميدانية في حقل الأنثروبولوجيا إلى فرمسا مثل مارك أبيلس Marc Abélès، الذي انتقل من دراسة قبائل أفريقيا (اثيوبيا) إلى دراسة البرلمان الفرنسي [30] .

عملت الدراسات الأنثروبولوجية اللاحقة عموما على تجاوز مفهوم السياسة بمعنى الدولة، فلا توجد السياسة في حالة « صافية » « du politique à l'état pur » مستقلة عن كل ما يحيط بها وخارجا عنها؛ فأصبحت السياسة تتخذ عدة أبعاد ودلالات أغلبها ربط تعريف السياسة بالتحكيم والوساطة والحق في استعمال القوة؛ ففي المجتمعات التي تهيمن فيها روابط القرابة تكون المواطنة مشروطة ومحددة بنمط الانحدار النسبي أبويا أو أموميا؛ فالدور والمكانة والوظيفية السياسية ومراكز السلطة تحددها عوامل عشائرية وسلالية وقبلية. إن عامل القرابة المتمثل بنظام السلالات هو المحدد للعلاقات السياسية عموما، وإضافة إلى عامل القرابة فإن المقدس حاضر في ثنايا السياسة في المجتمعات التقليدية.

تبحث السياسة دائما عن تقديس نفسها من خلال تبني خطاب يستمد شرعيته ومفاهيمه مما هو مقدس وديني؛ فالملوك في العديد من المجتمعات التقليدية يتم تقديسهم ويعتبرون آلهة، والملك ليس رمزا لقوة سياسية يملك سلطات زمنية فحسب

27- Augé, M., *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*. Hermann, Paris,1975.

28- Terray, E., *Une histoire du royaume Abron du Gyaman, des origines à la conquête coloniale*, Éditions Karthala, 1995. Et «Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes». In: *Revue française de science politique*, 38e année, n°5, 1988. pp. 720-731.

29- Bazin, J., Genèse de l'État et formation d'un champ politique : le royaume de Segu. In: *Revue française de science politique*, 38e année, n°5, 1988. pp. 709-719.

30- Abélès, M., *Anthropologie de l'État*, Armand Colin, Paris,1990.
Abélès, M., *Un ethnologue à l'Assemblée*, Odile Jacob, Paris, 2000.

بل هو كذلك شخص مقدس ويملك قدرة على التحكم وتسيير اللا مرئي وتوظيفه في سبيل نصرة حلفائه أوهزم أعدائه كما يملك قوة خارقة للعادة تمكنه من التميز عن باقي أفراد المجتمع. كما أن أصحاب السلطة والمعارضة على حد سواء يلتجئون لخطاب ديني ومقدس من أجل تحقيق أهدافهم؛ ففي الإسلام شكل الخطاب الديني مرجعية لشرعنة السلطة السياسية القائمة وإضفاء طابع القداسة على من يحتكرونها معتبرين أنفسهم «ظل الله في الأرض» و«وخلفاءه»، كما شكل سلاحا أيديولوجيا للمعارضة الراغبة في الوصول إلى السلطة. وتشكل المهدوية (المهدي المنتظر) في هذا الإطار نموذجا تاريخيا لتوظيف المعارضة للدين في مشروعها السياسي الهادف إلى تغيير الوضع القائم وتجديد النظام السياسى.

وينضاف العامل الاقتصادي إلى العامل القرابي والمقدس في بناء السياسي في المجتمع التقليدي؛ فبعض الأفراد يصلون إلى السلطة بفضل ثرائهم المادي الاقتصادي فضلا عن خصائصهم الكاريزماتية. والرجل العظيم Big man كما تناوله سالنز Sahlins[31] يصل إلى السلطة بفضل ما راكمه من ثروة مادية وبمؤهلاته الذاتية وليس بالوراثة self-made man. هذه الثروة التي يجب عليه توزيعها كهبات لصالح عشيرته. إن مكانته الاجتماعية والسياسية تجد مبررها في الجانب المادي وتوظيفه في الوصول إلى السلطة وقدرته على المناورة.

وإجمالا تنتج القرابة والمقدس والهبة الاقتصادية نماذج من السلط تنبني على معايير خارج حقل السياسة بمفهومها المعاصر الذي يظل قاصرا على إستيعاب هذه الأبعاد. ونظرية الرجل العظيم هذه نجدها أيضا لدى موريس كدولييه في دراساته حول

31- Sahlins, M., « Poor man, Rich Man, Big Man, Chief : political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative studies in society and history*, vol. 5 (3), 285-303, 1963.

مجتمعات المحيط الهادي، التي كانت إلى حدود بداية القرن العشرين تعيش في وضع «بدائي»، حيث إنه بدل استعمال مفهوم Big man استعمل «الرجل الكبير» Grand Homme[32].

واصلت المدرسة الانثروبولوجية الحديثة نقدها للتطورية التي ربطت بين السياسة وظهور الدولة، وكانت أطروحة الانثربولوجي بيير كلاستر في أواسط السبعينات من القرن الماضي من أهم ما ميز دراسة النظم السياسية في مجتمعات اللادولة، منطلقا في كتابه الشهير «المجتمع ضد الدولة» من أطروحة مفادها أن المجتمعات «البدائية» ليست مجتمعات لم تكتشف السلطة والدولة بل بالعكس هي مجتمعات منظمة بشكل يجنب ظهور الدولة. فكلاستر وجه انتقادا لاذعا للأطروحات الاثنومركزية التي كانت ترى في المجتمعات المصنفة بدائية مجتمعات ناقصة ولا يمكنها أن تعيش داخل التنظيم والسياسة، إلا بظهور الدولة.

إن الدولة ضرورة وحتمية تاريخية للانتقال من المجتمع المتوحش إلى الحضارة، فهي مجتمعات «البدون» : بدون دولة، بدون تاريخ، بدون كتابة، أي ينقصها شيء ما بالمقارنة مع المجتمعات الأوربية، حتى إنها صنفت المجتمعات إلى صنفين مجتمعات الحضارة وهي مجتمعات الدولة ومجتمعات التوحش وهي مجتمعات بدون دولة. بمعنى أن مؤسسة الدولة أضحت هي المعيار الذي يقاس من خلاله توحش أو تحضر مجتمع ما[33]؛ فالمجتمعات «البدائية» هي مجتمعات بدون قانون ولا إيمان وبدون ملك des sauvages sans foi, sans loi, sans roi. وغياب الملك هنا يعني غياب الشرعية لأنه هو مصدرها[34].

انطلق بيير كلاستر من دراسته لهنود الأمازن ليدحض هذه الأطروحة ويتبنى نظرة جديدة، للمجتمعات المصنفة بكونها

32- Godelier, M., *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris, 1982.

33- Clastres, P., *La Société contre l'État*. p. 18.

34- Ibid, p. 22.

متوحشة، محورها أن هذه المجتمعات تحارب كل استفراد واستبداد بالسلطة وتمركز لها في يد شخص واحد أو مؤسسة ما. إن السلطة لدى قبائل الهنود هي أكثر قربا من المجتمع الذي لا يحتاج إلى الدولة كي يمارس السياسة. بل أنه يعمل ضد الدولة بمفهومها المركزي؛ فهناك رؤساء ولكنهم لا يحكمون ولا يخضع أي فرد لفرد أخر. هي ليست إذن مجتمعات بدون دولة sans État بل ضد الدولة contre l'État. إنه مجتمع يرى في الدولة تهديدا لانسجامه، لأنها ستقسم المجتمع إلى من يحكم ومن يخضع. والدولة هي نهاية المجتمع البدائي الذي اختار سبيلا آخر في ممارسته للسياسة من غير دولة.

يتبنى كلاستر في مقاربته أطروحة مبنية على تناول السياسية في مجتمعات الأصل (المجتمعات البدائية)، فالدولة هي مؤسسة طارئة ولا يعقل، حسب طرحه، أن ندرس المجتمعات من منطلق ما هو طارئ أي الدولة. فالأنثربولوجيون تأثروا بالفلسفة السياسية التي انطلقت من مركزية أوروبية، وفلاسفة النهضة وعصر الأنوار انطلقوا في تحليلاتهم للمجتمعات غير الأوربية من منطلق الدولة وليس العكس من مجتمعات اللادولة. إن السياسة ظاهرة كونية بينما الدولة هي محصورة في بعض المجتمعات. يجب تغيير زاوية النظر ولم لا النظارات كما يقول كلاستر. فتناول السياسة يجب أن يجد منطلقه من مجتمعات اللادولة التي ظلت لاتعرف الدولة ليس لعجزها وقصورها وتخلفها على الوصول إلى مجتمع الدولة بل لرفضها للدولة أصلا[35].

لم تتجاوز الفلسفة السياسية الأوربية في نظرتها لجوهر المجتمع ثنائية السيد والرعية Maître et Sujet والمهمين والمهيمن عليه إلا مع قليل من المفكرين من أمثال مونتنان Montaigne وروسو Rousseau ولابويسي La Boétie ولم يخف كلاستر نقده

35- Abensour, M, (dir), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, sous la direction de, Seuil, 1987, p. 117

لنظرية هوبس، إذ يعتبر نصه حول «أركيولوجية العنف» ردا على فلسفته. إن كلاستر كان مع لابويسي La Boété [36] وأقرب إليه في أطروحاته حول العبودية الإرادية من فلسفة هوبس التي قامت عليها الفلسفة السياسية الغربية وبعدها الأنثروبولوجيا في تناولها لمسألة السياسة.

مارست أطروحة كلاستر هذه إغراء كبيرا على الحركات الثورية، خاصة منها التيار الفوضوي في أوربا حتى أنهم صنفوه ضمن «الأنثربولوجيا الفوضوية» و«الأنثروبولوجي ضد الدولة»، تصنيف فيه مغالاة في حق الرجل الذي لم يكن يخفي أن المجتمعات التي درس ليست مثالية ولا يعني أنها كانت تعيش مساواة بين أفرادها، فلقد كان هناك لا مساواة وهيمنة مؤسسة على الفرق الجنسي (ذكر أنثى) والثروة وكذلك مجتمع يعيش في شبه حرب دائمة، ولكن الحرب ليست بمفهوم هوبس وسالنز أي أن لها دوافع طبيعية أو بيولوجية أوحتى اقتصادية. ففي دراسة حول «أركيولوجية العنف: الحرب في المجتمعات البدائية» [37] يقدم لنا قراءة جديدة للحرب في المجتمع البدائي، حيث الحرب تلبي حاجة المجموعة للانصهار والتماسك أكثر مما هي نتيجة دوافع اقتصادية أو سياسية أو غريزة طبيعية. إذا كان هناك اختلاف بين كلاستر وسالنز حول مفهوم الدولة، نلاحظ أن هناك تقاربا في رؤيتهما للاقتصاد في المجتمعات البدائية، ويظهر ذلك من خلال تقديم كلاستر للترجمة الفرنسية لكتاب سلانس «العصر الحجري، عصر الوفرة»، فهو يشاركه نفس المقاربة الاقتصادية في دراسته لهذه المجتمعات [38]. إن وفاة

---

36 – ويظهر تبني أطروحات من خلال مقال كلاستر.
Clastres, P., « Liberté, malencontre, innommable » dans Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, suivi de Pierre Clastres et Claude Lefort, « La Boétie et la question du politique », Paris, Payot, 1978

37- Clastres, P., *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, éd. de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 2005 (1ère édition : 1997).

38- Sahlins, M., *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, traduction française de T. Jolas, Gallimard, Paris, 1976 (préface de Pierre Clastres).

كلاستر المبكرة (1934–1977) حال دون أن يواصل بحثه ويعمق أطروحته.

لم تبق المجتمعات العربية والإسلامية بمعزل عن التجديد الذي عرفته الدراسات حول القبيلة، وابتدءا من أواسط السبعينات من القرن 20 ظهرت مقاربات نظرية بنيوية وتاريخية ميزت حقل البحث الأنثروبولوجي. ففي فرنسا نجد مجموعة من الباحثين الأنثروبولوجيين قد اهتموا بدراسة القبيلة العربية من خلال مقاربة تاريخية وبنيوية خرجت باستنتاجات نظرية مهمة حول مفهوم القبيلة تجاوزت فيه النظرية الإنقسامية وقامت على دراسات ميدانية مقارنة ولم تقتصر على المرجعيات الأنثروبولوجية المعاصرة في دراسة القرابة والسلطة بل رجعت إلى ابن خلدون من أجل فهم دور النسب والعصبية وغيرها من آليات تحديد القبيلة وبناء الدولة. كما أنها ركزت على مواضيع أخرى في القرابة غير تلك التي تقتصر على الدم بتوسيعها إلى قرابة الرضاعة. ولقد نشرت نماذج من أبحاث هؤلاء الأنثروبولوجيين سنة 1987 في عدد خاص من مجلة L'Homme[39] تحت عنوان «القبيلة في شمال افرقيا وفي الشرق الأوسط». أعقب هذه الأبحاث كتاب «الأنساب: البحث عن الأصول»[40] الذي تم تبنى أصحابه مقاربة أنثروبولوجية – تاريخية للمجتمع القبلي العربي. وفي سنة 2001 صدر كتاب آخر يدخل في نفس المشروع تحت عنوان «أمراء ورؤساء»[41] حيث تمت دراسة علاقة القرابة بالسياسة في العالم العربي ماضيا وحاضرا.

39- *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen Orient, L'Homme*, XXVII, 1O2, 1987.

40- Bonte, P., Conte, E., Hamès, C., Ould Chiekh, A.- W., *Al-Ansâb : la quête des origines : anthropologie historique de la société tribale arabe*, op.cit.

41- Bonte, P., Conte, E., Dresch, P., (eds.), *Emirs et Présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Editions, 2001

ويجدر بنا التوقف قليلا عند بعض الأطاريح التي تبلورت في مجتمعات غير عربية حول السلطة والحكم ولم يتم بعد استثمارها في حقل الدراسات المغربية.

ونبدأ بمفهوم Big man السالف الذكر الذي وظفه مارشال سالنز[42] لدى بعض قبائل غينيا الجديدة بالمحيط الهادي، وهو مفهوم وجد امتدادا وتطبيقا له في مجتمعات أفريقية ولكنه لم يوظف بعد فيما يتعلق ببلدان شمال إفريقيا ومنها المغرب؛ وفي نظرنا هناك تقاطع بين البيك مان Big man ومسار بعض قواد الجنوب المغربي كما سنرى لاحقا، فالبك مان هو المجسد الرئيسي للسلطة الرئيسي في المجتمع المالنزي Mélanésie، وهو شخص وصل إلى السلطة بفضل مجهوده الشخصي. إنها إذن سلطة مكتسبة ومستحقة وليست موروثة. فسالنز يقابل في تعارض بين السلطة المستحقة mérité، وهي سلطة نسبية مؤقتة وسائدة في مالنزي، والسلطة الموروثة hérité وشبه مطلقة للزعيم في بولنزي Polynésie. ولا يقتصر تعريف البك مان بالسلطة المكتسبة وخصاله الشخصية: شجاعة في الحرب، هبة البلاغة والخطابة، سلطة روحية أومؤهلات في الأعمال الزراعية والتجارة. كل هذه المؤهلات والمزايا حسب سالنز لاتكفي لصنع بيك مان إن لم ينضف لها دور هام يتمثل في القدرة على إنتاج أو جمع الثروة (الخنازير، الأصفاد البحرية، ريش الطيور) وتوزيعها بسخاء مدروس ومحسوب في إطار التبادل الاحتفالي échanges cérémoniels حيث المجموعات المحلية تدخل في مواجهة تنافسية للهبة والهبة المضادة.

إن ظهور البيگ مان بالنسبة لسالنز مرتبط بالتبادل التنافسي بين المجموعات المحلية. وسلطة البك مان هشة إذ عليه أن يعطي

42- Sahlins, M., « *Poor man, Rich Man, Big Man, Chief: political types in Melanesia and Polynesia* », op. cit.

دائما ومن أجل أن يعطي عليه أن يتوفر على ثروة وحين يعجز على توفير هذه الثروة من أقاربه عليه اللجوء إلى مجموعات من أقاربه الآخرين كي يضعوا ثروتهم بين يديه عن طريق العمل عينيا وماديا. وعلى هؤلاء يعتمد البيك مان في نشر سمعته ومد سلطته خارج حدود القبيلة. ولكن هذا أيضا مصدر من مصادر ضعفه، فهذه المجموعة التي يعتمد عليها البك مان سينهكها مع طول المدة بطلباته، كما أنها لن تعد تستفيد من عطاياه في مجتمع يعتبر فيها تبادل العطايا أمرا ضروريا، وانخراط البيگ مان في التبادل التنافسي مع نظرائه ومنافسيه من البيك مان الآخرين سيجعله يرهق كاهل مجموعته وفي الوقت نفسه لا يملك ما يعطيها أولم يعد يغطيها شيئا بالمقابل. هذا التناقض سيجعل البيك مان يهوى ويفقد سلطته لأن هذه المجموعة التي يعتمد عليها ستبحث عن بيك مان آخر قادرا على العطاء. لقد أثار مفهوم البيك مان العديد من الكتابات بين متحمسين لها وباحثين في مجتمعات دراستهم عن بيك مان مدخلين تعديلات ومحددات أخرى[43]، وبين منتقد لهذا المفهوم وعدم اجرائيته. وحتى الذين انتقدوه ولم يجدوه إلا في مجتمعات غينيا الجديدة لم يخرجوا عن نفس التسمية بتحويرها أو صياغة مفهوم آخر قريب منها. ومن أشهرهم موريس كودولييه[44] في دراسته حول قبائل باروبا Baruya الذي تبنى فيها مفهوم الرجال الكبار، Grands hommes حيث لا يوجد التبادل التنافسي échange compétitif.

إن البيگ مان لم يكن معروفا بالمواصفات المذكورة أعلاه في المغرب، ولكن هذا لايعني أن ظاهرة القواد الكبار les grands Caids أو الأسياد الكبار les grands seigneurs كما كانت تسميهم

43- MÉDARD, J.-F., «*Le big man en Afrique. Du politicien entrepreneur*», *L'Année sociologique*, n° 42, 1992, pp. 167-192
PIERRE-JOSEPH, L., Le « big man » local ou la « gestion coup d'État » de l'espace public, *Politique africaine n° 80* - décembre 2000, pp. 169-181.

44- GODELIER, M., *La production des Grands Hommes*, op., cit.

الأدبيات الاستعمارية خاصة بالأطلس الكبير، لا تتقاسم بعض مواصفات البيك مان. بالفعل إننا نحتاج إلى دراسة مقارنة حتى لا نسقط النموذج على المغرب، ولكن نظن أن على الباحثين أن يهتموا بهذه الدراسات الأنثروبولوجية حول المحيط الهادي التي تعتبر إلى حد الآن من أهم الدراسات على المستوى النظري والمفاهيمي في حقل الانثربولوجيا المعاصرة.

وليست أطروحة البيگ مان هي الجديرة بتوظيفها في المغرب بل ايضا أطروحات أحد ابرز انثروبولوجيي القرن العشرين، كليفورد غيرتز Clifford Geertz والتي بلورها من خلال دراسته لمنطقة بالي باندنوسيا. فهو في دراسته للأسس الثقافية للدولة – العقائد والقيم – في القرن التاسع عشر يقدم نظرية «عقيدة الوسط النموذجي» وهي نظرية حول طبيعة السيادة وأساسها «وتؤمن هذه النظرية بأن «البلاط –و–العاصمة» هي كون أصغر، صورة لنظام كوني ماورائي»، إن البلاط يقدم النموذج الكامل والصورة النقية للوجود الحضاري «يشكل العالم حواليه بصورة تكون متطابقة تقريبا لصورته المتسامية. وهكذا، تصبح الحياة الطقسية في البلاط، بل الحياة البلاطية عموما، نموذجا يحتذى للنظام الاجتماعي، وليس فقط انعكاسا له»[45]. إن نظام المخزن المغربي التقليدي يحتل فيه السلطان قمة الهرم ولايمكن فصل دوره الطقوسي عن دوره السياسي. ويصاحب مراسم البيعة طقوس الخضوع والطاعة ومسرحة احتفالية تجعل من العاصمة والبلاط مركزا للحكم حيث يدور في فلكه مجموعة من انوية السلطة ممثلة في القواد والأعيان المحليين؛ ومن هؤلاء القواد من كانت له بلاطات تحاكي المركز وتحتذي به.

45- كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص. 631.

إن هذا النموذج لا يقوم على حكم مركزي قوي إذ أن «الحكم المحلي هو الشكل الأكثر فاعلية للحكم بالمعنى المناسب للكلمة. وقد وضعت القرى الصغيرة دساتيرها الخاصة بها وشكلت مجالسها العامة وعينت هيئاتها التنفيذية الخاصة، وليس هذا فحسب، بل لقد كانت تقاوم، وبفاعلية تامة، تدخلات البلاط في شؤونها المحلية»[46]. إن رفض المحلي لتدخل المركز لا يعني رفض هذا المركز بل أن الفاعلين السياسيين فيه يظلون منجذبين بالمثال الأعلى الثقافي الذي يمثله السلطان الذي يبقى القيادة المحتذاة، كما أن الحياة البلاطية تظل نموذجا يحتذى للنظام الاجتماعي.

يشكل المخزن قوة جاذبة بما تمارسه الطقوس الرسمية ولكن بالموازاة هناك قوة تمزيقية وانقسامية تجعل المجال السياسي مقسما بين حكام مستقلين أو أنصاف مستقلين. وهو نموذج الدولة التي عرج عليه غيرتز في بداية مقاله والتي يعرفها بالاستناد إلى الدراسات البريطانية كالتالي «وهي الدول التي تؤدي فيها الجماعات النسبية والولاءات النسبية دورا مركزيا – وهذه النظرة، على عكس النظرة التي نجدها في مقاربة ويتوغل التي تجد في الدولة التقليدية كيانا ضخما متراصا موحدا، تنظر إلى هذه الدول على أنها توازنات دقيقية بين مراكز قوى مبعثرة شبه مستقلة، نراها آنا في طور البناء بهدي من الأساطير القبلية والطقس المدني نحو نقطة ذروية، وآونة تنزلق في اتجاه معاكس نحو التحاسد القبلي والخصومة المحلية والمكائد الأخوية»[47].

بقي أن نشير أن غيرتز انطلاقا من دراساته حول مجتمع اندونسيا انتقل لإجراء أبحاث ميدانية حول المغرب في أواخر الستينيات، وخاصة بمنطقة صفرو، رفقة مجموعة من تلامذته،

46- نفسه، ص. 637.

47- نفسه، ص. 626.

ولقد نشر نتائج بحثه في كتاب جماعي[48] وترجمة دراسة غيرتز المنشورة في هذا الكتاب إلى الفرنسية[49] لكن يظل كتاب ملاحظة الإسلام[50] من بين الكتب التي قارن فيها بين المجتمع المغربي و الأندنوسي على مستوى التغيرات الدينية، وعاد في أحد فصول كتاب آخر إلى المجتمع المغربي لدراسة رموز السلطة منطلقا من نموذج السلطان الحسن الأول من خلال « حركاته »[51].

إن الدراسات الأنثروبولوجية بالمغرب في انفتاحها على الدراسات الأنجلوسكسونية ركزت على النظرية الإنقسامية مع ارنست كلنر ولم تبال بأطروحات أخرى أكثر غنى وإجرائية وتناسبا مع المجتمع المغربي. لقد حان الوقت لقراءة غيرتز و الاستفادة من أطروحاته حول المجتمع المغربي والتي ما زالت محدودة التأثير في وسط الباحثين المغاربة ما عدا قلة منهم مثل عبد الغني منديب[52].

وفي الأخير ومادمنا قد استحضرنا في العديد من المرات مفهوم الدولة لدى ماكس فيبر فإننا نتوقف عند هذا التعريف الذي اعتمده السوسيولوجيون باعتبار الدولة المعاصرة تقوم على العنف والقوة ولكنه بخلاف أشكال العنف السابقة فهو عنف شرعي : « العلاقة بين الدولة والعنف في عصرنا هذا وطيدة جدا. لقد كانت التجمعات السياسية الأكثر تنوعا– بداية من الأقارب – تعتمد دوما على العنف المادي كوسيلة عادية للسلطة.

48- Geertz, C., Geertz, H. and Rosen, L., *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Ess-ys in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

49- Geertz, C., *Le souq de Sefrou. Sur l'économie de bazar*, Traduction et présentation : Daniel Cefa, Bouchene, Paris, 2003.

50- Geertz, C., *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, La Découverte, 1992

51- Geertz, C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986, pp. 153-182.

52- عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2006.

بالمقابل، علينا أن نتصور الدولة الحديثة مجموعة بشرية تطالب بطريقة ناجحة في حدود رقعة جغرافية معينة - فكرة الرقعة الجغرافية هي واحدة من خصائصها - لحسابها الخاص باحتكار العنف المادي المشروع. إن ما تتميز به مرحلتنا، بالفعل، هوأنها لاتمنح لكل التجمعات الأخرى أوللأفراد حق اللجوء إلى العنف إلا في حالة ما تسمح الدولة بذلك، وبذلك تصبح الدولة المصدر الوحيد للحق « والعنف »[53]. سيضيف بورديو المكون الرمزي في هذه السيطرة في تفسير تكوين وظهور وبنيات الدولة المعاصر مؤكدا على تجاوز التعريفات الكلاسيكية سواء منها الماركسية أوالفيبرية التي حصرت الدولة في احتكار وسائل الإكراه والعنف المادي الجسدي (شرطة وجيش)[54].

2- المخزن والنموذج القائدي

إن الدولة باعتبارها سلطة مركزية ما هي إلا شكل من أشكال التنظيم السياسي الذي عرفته المجتمعات، فغيابها لا يعني سيادة نظام الغاب والفوضى. وفي المجتمعات القبلية كان هناك ضبط للعنف ونظام داخلي يمكن من التعايش والتدبير الجماعي للحياة على جميع مستوياتها، وهذا النمط هو ما كان سائدا في الصحراء. ولا يمكن في حالة المغرب تبني أطروحة التناقض والتطور والانتقال المرحلي من القبيلة إلى الدولة؛ فنظام المخزن التقليدي بصفته سلطة مركزية وتجسيدا للدولة لم يكن تنتفي فيه شروط القرابة ولم يكن تجاوزا للقبيلة. كما أنه نموذج يدحض أطروحة ثنائية مجتمعات الدولة ومجتمعات اللادولة بربط هذه الأخيرة بالقبيلة. فالقبيلة ظلت مستمرة في ظل دولة مركزية قوية دون أن يكون هناك أي تناقض بين الاثنين، بل إن القبيلة كانت أهم محرك للتاريخ المغربي في تأسيس الدولة. لقد كانت

53- Weber, M., *Le Savant et le Politique*, pp. 124-126.
54- Bourdieu, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994, p. 109.

هناك منذ المرابطين عصبيات قبلية هدفها هو تأسيس الدولة بدل محاربتها؛ فغاية العصبية هي الملك كما يقول ابن خلدون.[55]

إضافة لثنائية الدولة والقبيلة في النظام السياسي المغربي ظهرت مع المدرسة الفرنسية خاصة ثنائية المخزن والسيبة، والتي ستمهد لها الكتابات الفرنسية منذ أواخر القرن التاسع عشر مع شارل دوفوكو في رحلته السابقة الذكر. ويطرح دوفوكو بشكل مباشر ثنائية «بلاد السيبة» و«بلاد المخزن» ممهدا بذلك لما صار أحد ثوابت الدراسات الاستعمارية والذي سيقعد لها نظريا بعد ذلك دارسون كبار من طينة ميشوبيلير وروبير مونتان. لن ندخل هنا في سجال حول هذه الأطروحة ونحيل فقط على الدراسة الأخيرة في الموضوع لعبد الأحد السبتي، فهو يدحض انطلاقا من نص دوفوكو، الأطروحة القائمة على ثنائية بلاد المخزن بلاد الأمان مقابل بلاد السيبة بلاد كل المخاطر خاصة للمسافر الأوربي، وقد أعاد السبتي النظر في هذه الثنائية واقترح تصنيفات مغايرة وبديلة تقوم على التمييز بين مركزي ومحلي، وحتى ضمن هذا المحلي الموجود في الأطراف، ميز بين الطرف البعيد والطرف القريب «ظاهرة الطرف القريب من المركز، والبعيد مجاليا من الهامش»[56]. فالقبائل التي كانت تفرض رسوم مرور، في الأطراف، حتى البعيدة من المركز، وتعد بذلك قبائل «سيبة» من منظور دوفوكو، كان من بينها من كان المخزن يرخص له بالقيام بهذه الوظيفة ونفس الأمر بالنسبة للقوى المحلية، خاصة الزوايا، التي كانت بدورها وطيدة الصلة بالسلطان رغم أنها قد تبدو قوة محلية تعوض المخزن أو تنتصب خصما له، مع التأكيد على أن الصراع مع المخزن وبين القبائل لم يكن أزليا فهناك حركية في التحالفات بين المجموعات القبلية والمخزن[57].

55- ابن خلدون، نفس المصدر الجزء 1، ص، 117.
56- عبد الاحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق**. ص. 256.
57- نفسه، ص. 313.

إن مقاربة السبتي تفند أطروحة ثنائية بلاد المخزن وبلاد السيبة وتتجاوزها، وتطرح تصنيفات بديلة وجديدة أكثر مرونة وتناسبا مع الواقع التاريخي للمغرب: «تبين لنا أن أشكال تأمين الطرق تعبر عن خصوصيات الانتقال من المجال إلى التراب في السياق المغربي. فعلى عكس الثنائية المبسطة التي انطلق منها شارل دوفوكو أي «بلاد المخزن» و«بلاد السيبة»، اكتشفنا قدرا كبيرا من المرونة، وتمفصلا معقدا بين التدبير المحلي والتدبير المخزني. وقد اعتبرنا أن العناصر التي كانت تحدد تشكل التراب هي المحاور الطرقية الكبرى، واعتماد الخطاب المخزني على ثنائية «الغرب» و«الحوز»، ونسبية التمييز بين المركز والطرف على اعتبار أن هناك ظاهرة الطرف القريب من المركز»[58]...

يطرح السبتي مسألة الاحتكار المشروع للعنف بربطه بنزع السلاح من القبائل على يد الدولة - المخزن، وهو ما نستنتج منه أن القبائل لم تفوض أمرها لسلطة عليا مركزية، دون أن يعني ذلك أن هناك فوضى وعنفا دائمين أو حالة حرب أو حتى عدم اعتراف بشرعية هذا المخزن. وهنا يجب الفصل بين مسألة الاعتراف بشرعية الحاكم وتفويض تدبير العنف له؛ فبعض القبائل لم تكن تطعن في الشرعية السياسية للسلطان ولكن دون أن تنصاع دائما لسياسيته وتفوض له تدبير شؤونها، خاصة المتعلق منها بالعنف. مع العلم أن كل التجمعات السياسية، حتى التي توجد خارج الدولة، بما فيها المجتمعات القرابية، تعتمد على العنف الجسدي وسيلة عادية للسلطة كما يقول بذلك فيبر، الفرق مع الدولة كونها تجمعا بشريا في حدود تراب محدد، تعلن بنجاح ولحسابها الخاص «احتكار العنف الجسدي المشروع»، وقد أضاف بورديو لهذا التعريف مفهوم «العنف الرمزي»[59] كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

58- نفسه، ص. 312-313.
59- Addi, L., « *Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu* », *Revue française de science politique*, 2001, Vol. 51, pp. 949-963.

بعد هذه التوطئة المختزلة نعود إلى مجتمع دراستنا، لقد عرفت بلاد الصحراء من وادي نون إلى وادي الذهب تنظيما سياسيا ظلت فيه السلطة في حدود القبيلة. فالسلطة ظلت جماعية عبر مجلس يمثل مكونات القبيلة (فخذات) كما رأينا في الفصل السابق. وهي بذلك تختلف عن نظام القواد الذي ساد في الأطلس الكبير وبعض مناطق سوس، بل كذلك عن باقي بلاد البيضان جنوبا التي تجمع بينها قواسم ثقافية واجتماعية ولغوية وغيرها، فما يعرف ببلاد موريتانيا حاليا ساد فيها نظام الإمارة. وتأسست السلطة الأميرية على تنظيم سياسي واجتماعي وقانوني وعسكري يتفاوت في درجة هيكلته حسب المناطق والجهات.

ثم إن هذه البنيات مؤسسة أولا على شخص الأمير باعتباره الزعيم السياسي والعسكري وعلى مجلس الأعيان وأخيرا على المستشارين والقضاة والجيش، الذي لم يكن جيشا منظما ونظاميا. ويذهب المختار ولد السعد إلى حد نعت الإمارة بـ «القبيلة- الدولة»[60]. وهو نظام حاول نسبيا تجاوز النظام القبلي المحض ووضع لبنات ونواة تأسيس نظام شبه مركزي حيث تحتكر السلطة من قبل زعيم سياسي- قبلي أطلق عليه لقب الأمير[61].

كما ارتبط تشكل الإمارات بظروف تاريخية تعود إلى نهاية القرن 17م حيث عرف المجتمع البيضاني تغيرا مهما في طبيعة بنيته الاجتماعية وسلطته السياسية. وأول الإمارات في

60- محمد المختار ولد السعد، **إمارة الترارزة**، ص.304، الجزء الاول.

61- يطلق لقب امير بصفة عامة، في الادبيات السياسية العربية الإسلامية، على حاكم أو نائب للسلطان او قائد عسكري على منطقة او إقليم من الإمبراطورية الإسلامية. اما لقب خليفة وملك وسلطان وامير المؤمنين فكانت محتكرة من قبل السلطان الموجود في إحدى العواصم (دمشق، بغداد، فاس،...). ويتجنب الامير عادة في هذا الإطار استعمال لقب يتجاوز واقع سلطته ومكانته في الهرم السياسي، هذه المكانة التي تختلف من منطقة وإقليم لآخر حسب الوضعية السياسية العامة وقوة السلطة المركزية وشخصية الأمير نفسه وطموحه السياسي.

البلد، هي تلك التي ظهرت في بلاد القبلة، أي الجنوب الغربي من بلاد البيضان. ونعني إمارة الترارزة، مباشرة بعدها تأسست إمارة البراكنة وكلاهما بالجنوب الغربي للبلد، وتلتها كرونولوجيا إمارتي أدرار بالشمال وتگانت بالوسط.

في الوقت الذي عرف جنوب بلاد البيضان ظهور نظام الإمارات، ظلت القبيلة في البلاد الممتدة من وادي نون والساقية الحمراء إلى تيرس، هي المرجعية السياسية سواء في شكل مشيخات أوغالبا في حدود قبيلة ضيقة تسهر على تسيير شؤونها «الجماعة»؛ فهي تدخل ضمن البلاد السائبة التي لا تطالها الأحكام السلطانية كما ورد في النصوص العرفية التي تبرر اللجوء إلى العرف وهي النصوص التي استشهدنا بها سابقا. ففي مقدمة عرف آيت اوسى تبرر الجماعة تبنيها للعرف بكونها في بلاد سائبة: «في البلاد السائبة كمثل ترابنا». وهي العبارة نفسها التي نجدها في عرف قبيلة يكوت «اتفقت الجماعة على هذه المصالح والحدود بحيث لا يجوز لأحد منهم العدول عنه بمقتضى السياسة والمصلحة الذي لايتم أمرهم ولا يلتم شملهم إلا برعايته أوالقيام بحدوده في هذه البلاد السائبة التي لا حاكم بها ولاسلطان ارتكابا لأخف الضررين» وفي عرف الركيبات كذلك تتكرر نفس الإشارة «والجماعة عندهم [يعني الرقيبات] تقوم مقام الحاكم»[62]. والبلاد السائبة هنا لها مدلول سياسي ديني ولا يمكن اختزالها في ثنائية المدرسة الاستعمارية مع ميشوبلير وغيره من الذين حملوا مفهومي بلاد المخزن والسيبة ما لا يحتملان من الدلالات، التي تجعل حالة السيبة فعلا سياسيا إراديا مبيتا للقبائل وإرادة جامحة في خروجها عن طاعة المخزن. البلاد السائبة واقع تاريخي واجتماعي وسياسي تحكمت فيه شروط وممارسات السلطة المركزية في المغرب وكذلك الجغرافيا

62- نفسه، ص. 83.

والتضاريس، أكثر مما هي رغبة حثيثة من القبائل التي توجد على هامش ومحيط مراكز السلطة. فهناك من المجموعات القبلية في بلاد السيبة من كان هدفها وغايتها هو وجود سلطة مركزية لإقرار الأمن وضمان سلامة الأرواح وحماية الممتلكات، ولكن لم تجد إلى ذلك سبيلا بحكم بعدها الجغرافي عن المركز أوضعف السلطة المركزية أو غيرها من الأسباب الموضوعية والذاتية؛ فالصحراء بحكم بعدها المجالي عن مركز السلطة لم تمتد لها الحركات السلطانية إلا في فترة محددة زمنيا بأواخر القرن التاسع عشر مع السلطان الحسن الأول. ويكتب مؤرخ الدولة العلوية في «الاستقصا» أن السلطان الحسن الأول كان هوأول سلطان يصل إلى وادي نون إبان حملته سنة 1886 : «ثم تجاوز السلطان أيده الله قطر سوس الأقصى إلى صحراء كلميم فوفدت عليه هناك أشياخ عرب معقل وكبراؤها خاضعين مطيعين. وفرحوا بمقدم السلطان ووطئه بلادهم غاية الفرح [. . .]. إذ لم يكونوا هم ولا آباؤهم من قبل رأوا سلطانا بأرضهم ولاسمعوا بوصوله إليها»[63]. إن هذا النص غني عن أي تعليق فيما يخص علاقة الصحراء بالسلطة المركزية المباشرة المجسدة بشخص السلطان. وحتى في هذه اللحظة الفريدة التي وصل فيها السلطان إلى الصحراء فإنه حط محلته ببابها، وادي نون، ولم يتجاوزه جنوبا إلى معاقل قبائل الصحراء التي تعيش على الترحال.

وعموما فإن السلطة السياسية في الصحراء ظلت في حدود القبيلة، وهو ما تقر به أيضا الدراسات الاثنوغرافية الأولى حول المنطقة، كما كتب ذلك دولاشابيل: «إن القبيلة هي الوحدة الوحيدة والحقيقية، وإذا أردنا فهي تلعب دور الدولة هنا، بشرط أن ننزع عن هذا اللفظ كل معنى للأرض. فللقبيلة رؤسائها

63- احمد بن خالد الناصري، **كتاب الإستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى**، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، مطبعة النجاح الجديدة، 2001، الجزء التاسع، ص. 198.

وسياستها وأتباعها وعاداتها الترحالية والثقافية، وغالبا قراها »[64]. وحتى إن امتدت سلطة قبيلة على أخرى فإن ذلك لايتم إلا بواسطة العنف، وليس بالتوافق والتراضي، فهي تجسيد لغزو وسطوة مجموعة تنتهي بانتهاء أسباب وجودها القهرية، أي أنها محدودة زمنيا. وعلى خلاف الأمير فسلطة الشيخ القبلي في الصحراء ظلت رهينة كثيرا بموازين القوى بين قسمات- فخدات القبيلة، وغالبا ما تكون السلطة شكلية وصورية. فالجماعة أو آيت اربعين، هي صاحب السلطة التشريعية والتنفيذية الحقيقية داخل القبيلة. ولضمان استمرارية الشيخ عليه احترام الزعامات الأخرى داخل القبيلة كما يجب عليه مراعاة مصالحها واستشارتها في كل الأمور قبل اتخاذ أي قرار يلزم القبيلة ككل. وإذا كان الأمير في موريتانيا قد شكل حوله مجلسا يتكون من الفقهاء والعلماء للبت في الأمور الشرعية فإن الشيخ يفتقد هذه النخبة العالمة والمتخصصة في تدبير الشؤون الإدارية والدينية والقضائية. ففي كل قبيلة توجد عائلات دينية معينة تتكلف بإعطاء رأيها في الأمور الدينية وتصدر الأحكام الشرعية في النوازل، وإذا لم يتوفر في القبيلة من يقوم بهذه الوظيفة فإنها تلجأ إلى فقهاء من الخارج للتقاضي والاستشارة الدينية، ولكن دون أن يملك هؤلاء الفقهاء سلطة حقيقية. أما أمور الجنايات والجرائم والتعدي فينظمها عرف قبلي يستقي قوانينه العقابية من الشرع والعرف حسب ما تواضعت عليه جماعة القبيلة التي تمثل « أهل الحل والعقد » ولا يقوم الشيخ إلا بالسهر على تطبيق هذا العرف، بتنسيق مع مقدم الجماعة كما رأينا سابقا.

لم تعرف بلاد الصحراء الأطلنيتة، نظاما سياسيا يتجاوز

64- « La tribu est seule une véritable entité ; si l'on veut, c'est ici l'Etat, à condition qu'on enlève à ce terme toute signification territoriale. Elle a ses chefs, sa politique, sa clientèle, ses habitudes de nomadisation et de culture, souvent ses villages propres », DE LA CHAPPELLE, F., p., 65.

القبيلة؛ وحتى في حالات بعض الشخصيات القوية التي ظهرت في أماكن عرفت بنشاطها التجاري والفلاحي الرعوي واستقرارها الأمني والحضري، كوادي نون، فإن السلطة السياسية ظلت في حدود القبيلة؛ فالشيخ بيروك ابن عابدين الذي يؤكد العديد من المؤرخين[65] والرحالة الأجانب الذين زاروه، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، قوة شخصيته وسلطته النافذة في وادنون، لم يكن يحمل إلا لقب « شيخ ». وتبالغ الكتابات الأجنبية حين حديثها عن كونه زعيم كنفدرالية تكنة، أوحين تصف وادي نون ب « دولة » Etat de Oued Noun [66]. إن سلطة بيروك الفعلية لم تكن تتجاوز حدود قصر كليميم، أما المكونات الأخرى لتكنة فقد كانت مستقلة تماما عنه وكان لكل قبيلة شيخها وجماعتها التي تدبر أمورها بدون تدخل لبيروك، والذي حتى وإن أراد التدخل لم يكن يملك الوسائل لذلك سواء منها المادية وخاصة السياسية لأنه لم يكن معترفا به.

كان بيروك شيخا يملك سلطة على قصر كليميم حينئذ وممارسته لسلطته محدودة في هذا المجال وفي أحسن الأحوال كانت يتعدى كليميم إلى قبيلته آيت موسى اوعلي بمنطقة لبيار. وخير مثال على طبيعة السلطة التي كانت لبيروك هو ما قاله أحد ساكني مدينة كليميم يدعى Hamar، سنة 1819 لأحد الأسرى الذي كان في خدمة بيروك في منزله في انتظار بيعه.

65- كتب الضعيف « ورايس اهل اكلميم يومئذ عبد الله وسالم [بيروك]، له خمسة عشر مائة كانون [...] ، ويزطط في تلك النواحي مسيرة 19 يوما في الصحراء، وهو فوق ماسة بخمسة ايام ومن اكلميم لزاوية آسة 11 يوما، ومن زاوية آسة للساقية الحمراء 8 أيام، وتبق زاوية سيد احمد وموسى نفع الله به وهي تازروالت في الصحراء قبلة على يوم ونصف، واله أعلم » « تاريخ الضعيف »
محمد الضعيف الرباطي، **تاريخ الدولة السعيدة**، تحقيق احمد العماري، دار المأثورات، 1406هـ/1986م، ص. 341.

66- « On sait que, dans le nord de la partie occidentale du Sahara, l'Oued Noun forme un petit Etat berbère ..... le cheikh actuel de l'Etat d'Oued Noun est Beyrouk ». FAIDHERBE, Cl., « Renseignements géographiques sur la partie du Sahara comprise entre l'oued Noun et le Soudan », *Nouvelles Annales des voyages*, T 3, 1858, p. 137

فإبان حديثه عن السلطان مولاي سليمان وعن سلطة كل من بيروك وأخيه الشيخ ابرهيم أورد في حديثه عبارة في غاية الدلالة «رغم السلطة التي يمارسها الشيخ ابراهيم وبيروك، لا يوجد هنا سلطان حقيقي غير الله» وينقل الأمير عبارته بالعربية «الله سلطان المسلمين»[67]. تمنح طبيعة نمط الحياة الترحالي في الصحراء حرية كبيرة للساكنة فهي لاتملك بيوتا أو خيرات تخاف عليها، بل إن فضاء الصحراء الشاسع يفتح أمامها أبواب التملص من كل سلطة. وكما يكتب الروائي سانت إكزبيري الذي أقام في الصحراء (طرفاية) في عشرينات القرن الماضي «إنني معجب بهذا البيضاني الذي يدافع عن حريته، لأننا في الصحراء دوما أحرار، إنه لا يدافع عن كنوز، لأن الصحراء جرداء، ولكنه يدافع عن مملكة سرية»[68].

لم تكن سلطة بيروك وأبنائه تتجاوز حدود قريتهم كما كتب دولاشبيل[69]، ورغم محاولتهم بسطها على قبائل الرحل الذين يملكون القوة الحقيقية ويراقبون طرق التجارة فإنهم لم يفلحوا. وحتى التحالف المبني على المصلحة بين قبائل تكنة وأهل بيروك تفكك حين احتدم الصراع بين أبنائه حيث تخلت عنهم تكنة[70].

لم يكن بيروك أميرا ولا حتى قائدا، لأن هذا اللقب الأخير حمله ابنه دحمان بعد أن عينه السلطان الحسن الأول إبان حملته الثانية سنة 1886 قائدا على وادي نون إلى جانب قواد آخرين.

67- «Malgrès l'autorité que les chiekhs Ibrahim et Beïrouc y exercent, il n' ya ici de véritable sultan que Dieu. Oui, Chrales, Allah sultan monslemines » (Dieu est le roi des Monslmines)
COCHELLET, CH., *Naufrage du brick français La Sophie*, *op. cit.*, p. 3.

68- Saint-Exupéry dans son célèbre roman « *Terre des hommes* » « J'admire ce Maure qui ne défend pas sa liberté, car dans le désert on est toujours libre, qui ne défend pas de trésors visibles, car le désert est nu, mais qui défend un royaume secret ».

69- DE LA CHAPPELLE, F., p., 55.

70- «les Teknas les lâchèrent à peu près tous», Ibid.

ويشير محمد إبن عزوز حكيم، الذي حاول جمع كل الوثائق التي تؤرخ للعلاقة بين أعيان الصحراء والمخزن، أن أقدم ظهير عثر عليه هورسالة موجهة من السلطان مولاي عبد الرحمان إلى امبارك (بيروك) ولد عبيد الله وسالم. وهي ورسالة مؤرخة ب 12 محرم 1260 (2–2–1844). لم يجد المؤلف النسخة العربية بل اعتمد فقط على ترجمة إلى اللغة الأسبانية صادرة سنة 1878. إن ما يسترعي انتباهنا هوأن العبارة المستعلمة من قبل السلطان في الترجمة هي «خديمنا» والشيخ Juque [71] وهوما يعني أنه لم يكن قائدا رغم أن المؤلف يلقبه بالقائد، وهوما يتأكد في رسالة أخرى لنفس السلطان سنتين بعد ذلك (1846)[72] يتصدر ديباجتهما «خديمنا الأرضى الشيخ امبارك بن عبيد الله اسالم»، وهي رسالة بمناسبة وصول ابن بيروك عبد الرحمان وإخوته وأبناء عمومته إلى حضرة السلطان «مجددين العهد بحضرتنا الشريفة وقائمين بالواجب عليهم من السمع والطاعة والخدمة». فعائلة بيروك كما ورد في هذه الرسالة «بيت رياسة وخدمة وصلاح قديما وحديثا»، ولكن مستوى هذه الرياسة لم يتجاوز مشيخة. وظل بيروك في علاقته مع السلاطين يرجح مصالحه الخاصة كما يظهر من محاولته الحثيثة بناء مرسى على الساحل المقابل لوادي نون كي يستغني عن وساطة مدينة الصويرة. وعبر سنة 1921 عن طبيعة علاقته بالسلطان بصريح العبارة لأحد الأسرى الأوربيين الذين كانوا لديه، حيث صرح بيروك بأن علاقة التبعية التي تربطه بالسلطان سليمان تحتمها مصالحه الاقتصادية «سلطة سلميان، كما لا تجهل، لا يمكن لها أن تصلني هنا وفي مناطق سكناي، إني لا أخاف مطلقا من بطشه، ولكن العلاقات التي تفرضها التجارة تحتم علي أن التزامات نحوه وتجعلني في تبعية

71- وردت الوثيقة في كتاب محمد إبن عزوز حكيم، **السيادة المغربية في الأقاليم الجنوبية من خلال الوثائق المخزنية**، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1981، ص. 53.

72- وردت الوثيقة في كتاب محمد إبن عزوز حكيم، ص. 58.

له »[73]. وكانت مناسبة هذه الحديث بين بيروك شارل وكوشليه تحميل هذا الأخيرة رسالة إلى فرنسا قصد اقتراح قدوم السفن مباشرة إلى الصحراء والاستغناء عن وساطة الصويرة، وهوما يعني أيضا التخلص من التبعية للسلطان. كان السلطان على علم بهذا المشروع الذي كان يراود بيروك وهوما دفعه أن ينفذ له دارا بالصويرة ويحرره من إعطاء رسوم على سلعه التي ترد ميناء المدينة « ونفذ له دارا بالصويرة وكان محررا من العطاء على سلعه التي ترد على الثغر الصويري »[74] كما ورد في رسالة سلطانية سنة 1861.

كل هذه الامتيازات والعلاقة المتواصلة بين بيروك والسلطان لم تؤهله لتقلد منصب قائد سلطاني، فأول من حمل لقب قائد كما أسلفنا هو ابنه دحمان. وكان لقب القائد لقبا إداريا مخزنيا وغير نابع من سلطة اجتماعية محلية ومعترف بها وعليها إجماع داخلي. فدحمان لم يستطع حتى تحقيق إجماع إخوته عليه في ظل النزاع الذي كان على أشده بين أبناء بيروك. إذ أنه دخل في صراع مرير مع أخيه الحبيب ونجح في تنحيته بتحالف مع المخزن الذي نصبه قائدا مخزنيا على حساب المصالح التجارية والسياسية للعائلة[75]. يتحدث دولاشبيل أنه بعد وفاة الشيخ (1956) حل محله نوع من الأوليغارشية متكونة من أحد عشر من أبنائه حيث كان لكل واحد منهم أتباع من فخذة أو عدة فخذات[76] ولكن نظن أن تدخل السلطان سيضع حدا لهذه الأوليغارشية كي يستفرد دحمان بالسلطة.

نستشف من خلال كرونولوجيا الرسائل السلطانية أنه

73- « le pouvoir de Solimlan, comme tu ne dois pas l'ignorer, ne peut m'atteindre ici, et, dans les lieux que j'habite, je ne redoute nullement sa tyrannie ; mais les rapports que nécessite le commerce considérable que je fais m'obligent à quelques ménagements envers lui, et me laissent dans une sorte de dépendance », COCHELLET, CH., op. cit., p. 59

74- وردت الوثيقة في كتاب محمد إبن عزوز حكيم، ص. 80.

75- نفسه، ص. 1935.

76- DE LA CHAPPELLE, F., p., 51.

طيلة الفترة التي سبقت وفود السلطان الحسن الأول إلى الجنوب كان المخاطب من عائلة بيروك هو الحبيب فالعديد من الرسائل السلطانية ابتداء من سنة 1861 الموجهة إلى عائلة بيروك كان المعني بها هو الحبيب الذي كان يتوجه له السلطان بلقب « الشيخ » « خديمنا الأنجد الشيخ الحبيب بن بيروك »[77]. تزامنا مع قيام السلطان بحملته الأولى سنة 1882 إلى سوس اختفى اسم الحبيب وعوضه إسم أخيه دحمان. وقد يعود سبب هذا التحول إلى طبيعة العلاقة المتوترة التي أصبحت بين السلطان والحبيب. فبعد أن رفض السلطان أن يمنحه نفس الامتيازات التي كانت لأبيه بميناء الصويرة، حاول الحبيب الدخول مع القوى الأجنبية في علاقة مباشرة، وسافر إلى لانزروطي بجزر الكناري[78] وعقد هناك اتفاقيات تجارية وفي نفس الوقت ظل يبعث الرسائل إلى الفرنسيين في دكار من أجل تدشين ميناء على الساحل[79].

إجمالا لم نعثر على لقب « القائد » في المراسلات المخزنية مع دار أهل بيروك إلا عقب الحملة الثانية للسلطان الحسن الأول (1886) وهي موجهة إلى دحمان وليس لحبيب الذي سيختفي دوره وينفى من قبل المخزن. ففي أول الرسائل التي تلت حملته الثانية التي وصل إبانها إلى كليميم يخاطب الحسن الأول دحمان بعبارة « خديمنا الأرضى القائد دحمان »[80]. لقد لعب المخزن على التناقضات الداخلية داخل عائلة بيروك من أجل تثبيت سلطته. ولم يكن الحبيب هو الوحيد الذي تم إبعاده من القيادة، فمحمد ابن بيروك لقي المصير نفسه. لقد كان خليفة أبيه وكان محل ثقته

77- محمد الغربي، **الساقية الحمراء ووادي الذهب** – دار الكتاب – الدار البيضاء (د.ت)، ص. 169.

78- وبهذه المناسبة كان اسقبال و حماية لحبيب للرحالة كاتل Gatell الذي كان في مهمة سرية في وادي نون.

GATELL, J, « *L'Oued Noun et Tekna à la côte occidentale du Maroc* », *Bull. Soc. Géogr. de Paris 38*, Oct. 1869, Sec. De Géogr, pp. 257-287.

79- De la CHAPPELLE, F., p., 52

80- محمد إبن عزوز حكيم، ص. 115.

إبان حياته ومؤهلا لخلافتة فهو الذي كان مكلفا بتسيير شؤون العائلة التجارية وعرف حسب ناعمي ب «تطلعه إلى المحافظة على حركية أهله واستقلالية وادي نون الاقتصادية»، وقام في هذا الإطار بسك «عملة تحمل اسمه قبل وفاة أبيه»[81]. وكان دحمان يدرك طموح إخوته لذلك تحالف مع المخزن من أجل الحفاظ على سلطته وتكريسها والاستفادة من الدعم السياسي والعسكري للسلطان لمواجهة إخوته خاصة لحبيب ومحمد.

يشكل نموذج دحمان ولد بيروك، في وادي نون، امتدادا لنموذج السلطة القائدية التي سادت في مناطق أخرى من المغرب، حيث القائد يستمد مصدر مشروعيته من قوة المخزن أساسا وليس من القبيلة. والمخزن بدوره يرى في هذه الوسيلة بسطا لنفوذه؛ فلقد استدرجت دار بيروك كما استدرجت معها دار إليغ إلى داخل النسق المخزني. وفي سوس الأقصى «كان نفوذ المخزن يعتمد على ثلاث أدوات: وهي الزعامات المحلية وقواد حاحة، والحركات. ومن باب المفيد أن نتأمل الأسلوب الذي تم به استدراج إليغ داخل النسق المخزني : إنه أسلوب يقوم على تبادل الخدمات. فالزاوية والدار تساعدان الدولة في مستوى الاستعلام وبث التعليمات المخزنية [...] وفي المقابل، عمدت الدولة المخزنية إلى تقديم الدعم الرمزي والمادي لرئيس الدار ضد القبائل المنافسة»[82]. كان استقطاب دحمان من قبل المخزن بداية فقدان الاستقلالية دار بيروك واحتوائها من لدن السلطة المركزية. يجب أن نعترف أن هذه الدار منذ وفاة بيروك بدأت تفقد مكانتها ليس بسبب الصراع الداخلي ومحاولة السلطة المركزية المتتالية إخضاعها فحسب ولكن أيضا لتدهور سبل قوتها، أي نهاية التجارة الصحراوية منذ أواسط القرن التاسع عشر مع تكثيف الشركات التجارية الفرنسية وغيرها تواجدها على الساحل

81- ناعمي مصطفى، **معلمة المغرب**، الجزء 6، ص. 1939.

82- السبتي، نفس المصدر، ص. 255.

الأطلنتي لغرب أفريقيا وتحويل ما تبقى من الطرق التجارية نحوه.

رغم الشرعية الرسمية التي أضفيت على سلطة دحمان من قبل السلطان بتعيينه أول قائد في وادي نون إلى جانب آخرين، فإنه يجب عدم المبالغة كثيرا في حقيقة هذه السلطة؛ فدحمان لم يستطع فرض قيادته حتى داخل مجال نفوذه المباشر، كليميم. وتدل الوثيقة حول السوق، التي أوردناها سابقا، أن عائلة بيروك لا تملك السلطة في ضمان الأمن حتى في مكان إقامتها وعاصمة الإيالة، فالوثيقة العرفية، السابقة الذكر، ترجع الحكم في كل مخالفة داخل السوق إلى الجماعة والقانون العرفي، خاصة إذا علمنا أن من اتفق على عرف السوق كليميم المذكور هذا هم قبيلة آيت موسى واعلي، أي قبيلة دحمان نفسه ولكن دون العثور على مؤشر في الوثيقة لعائلة بيروك. وتتكرر نفس الواقعة في نازلة صلاة الجمعة التي وردت في نص يحي الولاتي في رحلته إبان إقامته بكليميم أواخر القرن التاسع عشر، فلقد وجد فئة من سكان المدينة معارضين للصلاة في مسجد بناه دحمان بن بيروك، ورغم أنه أفتى لصالح هذا الأخير فإنه بعد عودته من الحج ومروره بكليميم سنوات بعد ذلك وجد نفس المشكل قائما[83].

ولقد كتب أيضا ألفريد لوشاتولييه في أواخر القرن التاسع عشر (1891) على أن سلطة دحمان محدودة جدا، وساهم في محدوديتها خضوعه للسلطان «لقد قبل دحمان لقب قائد الذي يمارس باسمه الآن سلطته، ولكن مثله مثل زعيم تازروالت فقد بواسطة هذا القبول جزءا من تأثيره، فخارج كليميم والقصور المجاورة تأثيره ضعيف، أما لدى الرحل فهو منعدم»[84]. وهنا

83- محمد يحيى الولاتي، **الرحلة الحجازية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص. 87.

84- « Cheïkh Dahman accepta le titre, sous le quel il exerce actuellement son autorité. Mais de même que le chef du Tazéroulat, il perdit par cette compromission une partie de son influence et, en dehors d'Aouguelmin, des ksour voisons, son influence est minime. Chez les nomades il n'en a plus= =aucun », (LE CHATELIER, A, *Tribus du Sud-Ouest marocain : bassins côtiers entre Sous*, Leroux Editeur, Paris, 1891.

وجب التنبيه إلى أن سلطة دار بيروك سواء بواسطة ظهير سلطاني أوبدونه كانت محدودة التأثير. مع التأكيد أن دحمان لم يكن هوالوحيد الذي عينه الحسن الأول حين وصل بحركته إلى الجنوب وأقام بمحلته[85] أياما بوادي نون سنة 1986 حيث استقرت المحلة في شمال غرب كليميم في مكان أصبح يسمى « رگ السلطان »، وتوافدت عليه أعيان القبائل: « ثم تجاوز السلطان أيده الله قطر سوس الأقصى إلى صحراء كلميم فوفدت عليه هناك أشياخ عرب معقل وكبراؤها خاضعين مطيعين ». ويضيف صاحب الاستقصا أن هذا المكان أصبح بعد زيارة السلطان مكانا للتبرك : « لقد اتخذوا موضع خبائه الذي كان مضروبا به مزارا يتبركون به إلى الآن »[86]. مع الاحتلال الفرنسي تحول المكان إلى مطار.

استقبل السلطان الحسن الأول إبان إقامته بوادي نون أعيان وزعماء القبائل وعين قوادا على قبائل أخرى من تكنة : والحبيب ولد المعطي ويوسف على أزوافيط (الأول على آيت موسى، أولاد بولحوليات وأهل المحفوظ والثاني قائدا على أهل حاين وآيت محند وآيت الخنوس وإداأولكان) ومحمد بن أحمد شياهو لدى آيت اوسى[87] والناجم لدى آيت لحسن، وهذه التعيينات تعكس على أن دحمان كانت سلطته « رسميا » على كليميم، أما القبائل التي لا تبعد عن هذا المجال بكثير (مثلا أزوافيط 15 كلم) فعين عليها قواد من أعيانها، وهي كذلك تنتمي إلى تكنة

85- لا يمكن اختزال دور الحركة المخزنية في دورها التاديبي والعسكري في اتجاه القبائل فهي تحمل معاني وتحقق اهدافا اخرى. ونحيل هنا إلى مقال جوسلين دخليا :
Jocelyne D., «Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Année 1988, Volume 43, Numéro 3, p. 735 - 760

86- احمد بن خالد الناصري، ص. 198.

87- انتقلت الخلافة بعد وفاته إلى ابنه محمد الذي سيعينه الهيبة قائدا على آيت اوسى بظهير سنة 1912 وتوفي في مواجهة ضد حيدواوميس سنة 1917 وتولى بعده ابنه الذي توفي في مواجهة مع آيت لحسن سنة 1934 ونظرا لصغر سن حسن قام بالتخلي للقيادة لمحمد ولد الخرشي كما ورد لدى دفورس (Du Furst, p. 21)

مما يجعل أيضا فرضية تعيينه على مجمل قبائل تكنة ضعيفا، وإلا لماذا قام السلطان بتعيين قواد آخرين على قبائل من تكنة؟

أضف إلى ذلك أن دحمان والقواد الذين نصبتهم السلطة المخزنية إبان حركة الحسن الأول الثانية لم يستطيعوا ضبط الأمن وفرض سلطتهم على مجال إيالتهم، مثلهم مثل قواد سوس، الذين كانوا مجاليا أقرب من مركز السلطة فما بالك بالصحراء. فما أن أقفلت الحركة السطانية حتى عادت القبائل السوسية مثلا إلى حالتها الأولى، ويستعمل الفقيه السوسي الأكراري عبارات قوية لوصف عنف ثورة القبائل على قواد المخزن «فلما رجع السلطان مولاي الحسن لمقره، قام أهل سوس، من وادي سوس إلى وادي ماسة، على ساق واحدة، ليمحوا من فيه رائحة المخزن، فهدموا ديار القياد»[88].

توالت الحملات المخزنية التأديبية في حق قبائل سوس الأدنى والأقصى لكن دون أن تحقق هدفها. وبعد وفاة السلطان الحسن الأول تجاوز التمرد هذه المنطقة ليعم مناطق أخرى من داخل المغرب (الرحامنة وغيرها). ورغم أن الأمر استقر في يد المخزن نسبيا بعد إرسال مولاي عبد العزيز لقواد من حاحا إلى سوس، إلا أن هؤلاء ارتكبوا تجاوزات خطيرة، فالقائد الجلولي الحاحي قام بحركة في سوس «ولما نزل في تزنيت نتف القبائل جميعا، فلم يوقر أحدا [...] فجاوز الحد في الأحكام»[89]. إن النظام الذي يتم تحت ظل المخزن لم يكن يحقق الإجماع، بل من طبعه أنه مبني على قوة قهرية تعتمد على العنف في أقصى أشكاله، مما يولد نفورا لدى القبائل التي تتحين الفرصة للانقضاض على رموز ذلك النظام المخزني من قواد وشيوخ، وهذا التمرد ليس ضد السلطان كرمز وقائد ديني وسياسي ولكن ضد

88- الأكراري، ص. 70.

89- المصدر نفسه، ص. 71.

خدام وأعوان المخزن على المستوى المحلي وممارساتهم الاستبدادية في حق الساكنة.

ولم يكن النظام القائدي في المغرب وليد عامل خارجي (السلطة المخزنية) على القبائل، بل كان أيضا يجد نشأته وتطوره في عوامل وديناميكة داخلية للقبائل خاصة في الأطلس الكبير، دون أن يمنح ذلك شرعية واقعية لهؤلاء القواد. فالنظام القائدي الذي درسه روبير مونتان وبعده بول باسكون كان معروفا بمنطقة الأطلس الكبير. وقد عرفت هذه المنطقة بروز شخصيات مستبدة بالسلطة تستمد شرعيتها من عنفها وتسلطها أكثر مما تستمدها من توافق واختيار وإجماع من لدن القبيلة. فالقائد الكلاوي والمتوكي والكندافي وحيدة اوميس وغيرهم الذين أسسوا في بداية أمرهم سلطتهم داخل قبيلتهم سرعان ما استبدوا بالسلطة ضدا على إرادة القبيلة ومدوا نفوذهم على قبائل أخرى بواسطة قوة السلاح وبعد ذلك شرعوا في التفاوض مع المخزن لمنحهم شرعية سياسية بتعيينهم قوادا مخزنيين على مناطق نفوذهم وتوسيع دائرة سلطتهم ومصدر ثروتهم. ولم يكن المخزن يملك من السلطة ما يمكنه من تنحية هؤلاء والقضاء عليهم أوفرض خياراته عليهم فاضطر إلى شرعنة سلطتهم بتعيينهم ممثلين للسلطان. وهو ما كان أيضا يخدم مصلحة المخزن بربط مجال القائد المعين بالسلطان مما سيمنح هذا الأخير شرعية سياسية وفوائد اقتصادية (الضرائب) ويعفيه من إرسال حركات تأديبية مكلفة وغير مضمونة النجاح.

أصبح القائد رمزا للسيطرة وامتدادا للمخزن على مجالات بعيدة عن المركز. وحتى القبائل التي أفرزت قادة من بين أبنائها يديرون أمورها لم يتوانوا في إعادة إنتاج نمط القائد السلطاني في ممارسة العنف والاستبداد بالسلطة، بل ظل مبتغاهم هو الحصول

على تفويض من السلطان والانفراد بالسلطة من أجل أن يكتسي عنفهم واستبدادهم صفة شرعية مستمدة من السلطان ومباركته وتزكيته للقائد عبر تعيينه على أبناء قبيلته. ولم يكن حال المناطق التي رفض زعماؤها تتويج المخزن بأحسن حالا. فبعض الشخصيات كانت ترفض هيمنة المخزن وكونت في مناطق نفوذها شبه دويلات مستقلة كما هوحال الحسين أو هاشم في إيليغ بسوس، وهي الشخصيات التي لم تختلف كثيرا في تدبير شؤون القبيلة عن القائد المخزني. صحيح أن العنف لم يكن بنفس الحدة ولكن لا يمكن أن نذهب إلى حد القول بأنها أقامت نظاما ديمقراطيا كما مجدت ذلك الأدبيات الاستعمارية في حالة القبائل الأمازيغية، مقابل النظام الاستبدادي الذي تم إلصاقه بالمخزن في هذه الأدبيات التي يشكل عمل كل من ميشوبيلير وروبير مونتان أهم ممثليه في الحقل السوسيولوجي والتاريخي.

ويلخص بول باسكون Paul Pascon التيارات الثلاثة التي هيمنت على أطروحة القايدية بالمغرب : التيار الأول الذي يمثله روبير مونتان، ويعتبر أن امغار (الشيخ) يظهر على هامش المخزن ويطمع بعد ذلك ليصبح زعيما مخزنيا من خلال اعتراف المخزن بسلطته على القبيلة، الأطروحة الثانية هي التي ترى أنه حين يقترب المخزن من القبيلة إبان حملاته العسكرية «حركاته» تلغى القبيلة دور الجماعة ويلغى التشاور ويفوض أمر القيادة لأمغار الذي يقود المقاومة ضد الجيش المخزني، فإن هو خرج منتصرا يزكى في مكانته ويصبح زعيما مستقلا يطمح إلى تأسيس سلالة حاكمة، وإن هزم يصبح قائدا يلعب دور الوسيط بين المخزن والقبيلة. أما الأطروحة الثالثة فهي التي دافعت عنها الحركة الوطنية والتي ترى أن الظاهرة القيادية من صنيع السياسة الاستعمارية وأنها لم تكن بتلك القوة والتأثير في فترة ما قبيل

الحماية[90]. ويخلص باسكون في نهاية تقديمه لهذه الأطروحات أنها ليست متناقضة بل يمكن المصالحة بينها.

لم يكن النظام القايدي بالمغرب مجرد بنية سالبة تتأثر بدون أن تؤثر؛ ففي الجنوب الغربي من جبال الأطلس الكبير إلى الصحراء، كانت تجربة القواد التي تتحول إلى إمارات مستقلة لا تكتفي ببسط نفوذها على مجال نشأتها بل يتسع طموحها إلى احتلال موقع السلطة المركزية، مجددة بذلك في تاريخ المغرب السياسي ومنخرطة في مسلسل خلاق وحراك سياسي في بنية سلطة المخزن منذ العهد المرابطي مرورا بكل السلالات الحاكمة التي انطلقت من الجنوب، والتي انتهت مع محاولة أحمد الهيبة ابن الشيخ ماء العينين في بداية القرن العشرين. وقد لاحظ جاك بيرك في مقال غير مشهور حول أسياد الأطلس[91] أن هذا الجنوب لم يكن صحراء بل بؤرا تنتعش حيوية ومركزا لقوى مؤثرة في كل المغرب[92] إنه لم يكن مجالا باردا.

وعكس مناطق الأطلس لم تعرف الصحراء نظاما قايديا ولا شخصيات استبدادية على شاكلة كبار قواد الأطلس الذين وسمتهم الكتابات الاستعمارية بالأسياد الفيوداليين seigneurs féodaux، وحتى بعض الأعيان الذين عينهم السلاطين في أوقات معينة لم يكن لهم نفوذ قوي داخل قبائلهم؛ فطبيعة القبيلة الصحراوية لا تسمح بظهور سلطة قهرية وشخصية يمكن لها أن تستبد بالحكم داخل القبيلة وبالأحرى أن تمد سلطتها على قبائل أخرى.

90- PASCON, P., *Le Haouz de Marrakech*, Rabat-Tanger, 1977, tome 1, p. 296.
91- BERQUE, J., « Terroirs et seigneurs du haut atlas occidental », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6e Année, n°. 4, Oct. - Dec., 1951, pp. 474-484.
92- Ibid, p. 475.

ومؤسسة القائد، التي ظهرت في وادي نون بالخصوص، هي حديثة العهد ليس في الصحراء فحسب بل في سوس الأقصى عموما. فالفقيه السوسي، الأكراري، يربط ظهور وظيفة القائد في الجنوب بحملتي الحسن الأول إلى سوس ووادي نون والتي عين خلالها قوادا على القبائل: «اعلم أن القيادة لم تبتدئ في سوس إلا عام 1299هـ زمن السلطان مولاي الحسن، وقبل ذلك لا يعرفون معنى القائد»[93]، ونفس المؤلف يتحدث في كتابه على أن الجماعة هي التي تسير شؤون القبائل من سوس حتى الساقية الحمراء لغياب أحكام السلطان «ومن عادة سوس الأقصى من وادي ألغس إلى الساقية الحمراء لخلوه من أحكام السلطان أن يعينوا لمن يباشر أمورهم والفصل بينهم عوارف يسمونهم انفاليس»[94].

نلاحظ الربط بين الجماعة وغياب السلطة المركزية وظهور هذه الأخيرة وما ترتب عنها من ظهور مؤسسة القائد المخزني في أواخر القرن التاسع عشر بالجنوب، الذي يجسد نمطا آخر من السلطة مبنيا على الانفراد بمزاولة السلطة وبناء أسس المشروعية الخارجة عن القبيلة. إن القائد لا يستمد شرعيته من داخل القبيلة بل هو بحاجة إلى اعتراف بسلطته من الخارج. ولجأ القياد إلى تعيين شيوخ ينوبون عنهم لدى القبائل التابعة لهم في إعادة لإنتاج النمط الذي تم تعيينه به هم أنفسهم، وهي الظاهرة التي تولد عنها كذلك ظهور شيوخ لا يستمدون شرعيتهم من القبيلة بل من تعيين القائد المخزني، مما شجع أسباب التمرد على سلطتهم وصمود القبيلة أمام هذا التدخل وإصرارها على تولية أمور تسييرها لمن تختاره جماعتها باستقلالية عن التدخل الخارجي.

إن الشيوخ المخزنيين لا ينجحون غالبا، مثلهم مثل القواد، في تحقيق الإجماع عليهم مما يضعف سلطتهم ويحد

93- الأكراري، ص. 107-108.

94- نفسه، ص. 107.

من إمكانيات تحقيق هدفهم بالنسبة للمخزن المتمثل أساسا في جمع الضرائب و«المغارم المخزنية» وينكبون على استغلال النفوذ من أجل الإثراء مثيرين بذلك تذمر العامة. وكانت سلطتهم لا تتعدى مجالا محدودا يتقلص أو يكبر حسب قوة شخصية القائد وعلاقته بالمخزن ومدى قوة هذا الأخير أيضا، وتتجلى ممارسة السلطة القائدية في ارتباط بالمخزن، بقوتها في جلب الضرائب والمغارم المخزنية.

وفي حالة القبائل الصحراوية لم يكن هدف السلطان من تعيين قواد هو الحصول بالدرجة الأولى على مغارم، بل كان يروم هدفا استراتجيا آخر يكمن في منع التغلغل الأجنبي من خلال السواحل الصحراوية. وهو ما يتضح من خلال المراسلات السلطانية لقواد تكنة، التي كانت أغلبها تصب في مراقبة الشواطئ وشراء الأسرى ورصد تحركات الأجانب على الساحل الأطلنتي ومنع الاتجار معهم، أو صد أي محاولة لإنشاء مراكز تجارية على السواحل الصحراوية. وفي هذا السبيل تمت مساعدة بعضهم مثل القائد دحمان ولد بيروك بعسكر كانوا معه في معقله بكليميم، ونقرأ في رسالة من الحسن الأول مايلي « خديمنا الأرضى القائد دحمان بن بيروك التكني وفقك الله وأرشدك وسلام عليك ورحمة الله وبركاته. وبعد فالعسكر الذي وعدناكم بتوجيهه مع المدفع مما نحن وجهناهما لكم فأقدموا عليهما لتزنيت وتوجهوا معهما للغرض الذي قدمانه لكم أصلحكم الله. » هذه الرسالة المؤرخة بتاريخ 7 جمادى الثانية عام 1300 / 1883 تتطرق للدعم العسكري الذي أرسله السلطان للقائد كي يتدخل في الطرفاية ضد مشروع دونالد ماكنزي[95]، لأنه في رسالة قبل هذا التاريخ 1299 / 1882 يتحدث السلطان عن أخبار مرسى الطرفاية وأنه لم

95- هذا التهافت على الصحراء انخرطت فيه قوى اوربية أخرى لأهداف أحيانا تجارية أكثر مما هي استعمارية صرفة. كما هوحال الإنجليز بواسطة المهندس ماكينزي Mackenzie الذي اقام مركزا تجاريا في منطقة طرفاية سنة 1878.

يأمر بها. لم يتأخر القائد دحمان في تلبية أوامر السلطان، الذي كان أيضا يتماشى مع مصالحه الشخصية، وفي سنة 1887 هجم على موقع ماكنزي وطردت الشركة البريطانية وظلت تطالب المخزن بتعويضات على خسائرها حتى حصلت عليها سنة 1895. فالقائد هنا يتم توظيفه لتحقيق سياسة المخزن حتى وإن كانت هذه الأفعال لا تتوافق مع رغبة بعض الساكنة المحلية التي وجد بعض منها مصالح في التبادل مع هذه الشركات التجارية الأجنبية ومصلحة آنية من منطلق إكراهات وحتى حسابات محلية قد تتعارض مع مصلحة المخزن.

فالمشروع الذي تدخل ضده القائد دحمان بإيعاز مباشر من السلطان الحسن الأول هو المشروع نفسه الذي كان يشجعه أبوه بيروك الذي ظل يعمل طيلة حياته من أجل إنشاء مرسى عند مصب واد اساكا قصد الاستغناء عن وساطة الصويرة، والتي كانت المستفيد الرئيس من تجارة وادي نون مع بلاد السودان. ويذهب ليوبول باني[96]، الذي قابل بيروك في كليميم، إلى حد اعتبار أن أهمية الصويرة تكمن في وادي نون حين كتب «إن تجارة نون هي التي صنعت أهمية الصويرة»[97] وهذا ما جعل السلطان عبدالرحمن يحرص على عدم فتح ميناء في وادي نون. ولعلمه أن لغة التهديد لن تكف، خفض السلطان الضرائب

96- Panet, L., *Première exploration du Sahara occidental, Relation d'un voyage du Sénéagl au Maroc*, 1850, Le livre africain, Paris, 1968.

97- Ibid, p 142.

كان باني يريد بزيارته لكلميم لقاء أهم الشخصيات في وادنون للتمهيد لربط علاقات تجارية. وفي كتابه ينقل لنا صورة عن الحياة الاقتصادية المزدهرة في وادي نون؛ فتجار وادنون يجلبون من موكادور السلع الاوروبية وفي المقابل يبيعون العلك والجلود وشعر الإبل والخرفان وريش النعام ويرسلون القوافل إلى تمبكتوحيث تعود محملة بالذهب الكثير واثنان إلى ثلاثة آلاف جمل محملين بالعلك والعاج والعبيد. ولم يكن التبادل مقتصرا على موكادرووتمبكتو، فهناك علاقات تجارية مع توات وتافيلالت والمناطق المجاورة. ويعود هذا الازدهار التجاري، حسب باني، إلى شخصية بيروك القوية وذكائه والأمن الذي نجح في فرضه حوله وشبكة من التجار والوسطاء القوية والمنتشرة جيدا والتي استطاع ان ينسجها عبر الصحراء وبلاد السودان والمغرب

المؤداة عن السلع التي يبيعها أويشتريها بيروك من الصويرة[98]. ورغم ذلك ظل بيروك في اتصال دائم مع القوى الأوربية ومنها فرنسا لفتح مرسى على الساحل المقابل لوادي نون للاستفادة من عائدات التجارة الصحروابة والاستغناء عن وساطة موكادور. وحتى بعد وفاة بيروك سنة 1859 فإن أبناءه ظل يراودهم حلم إنشاء الميناء؛ فابنه لحبيب كان على اتصال مع الأسبان والإنجليز في أواخر الستينيات ودحمان نفسه وجه رسالة إلى بوالمقداد بسان لوي (السنغال) طالبا مساعدته للتدخل لدى الفرنسيين من أجل إنشاء الميناء، ولكن هذه المحاولات ظلت دون جدوى؛ فطبيعة الساحل المقابل لوادي نون الوعرة وتدخل المخزن بعنف لصد أي مشروع يهدف إلى إنشاء ميناء حالا دون إنجاز هذا المشروع، أضف إلى ذلك دخول أبناء بيروك في صراع فيما بينهم واستفراد دحمان بالقيادة مؤازرا من قبل المخزن.

لقد نجح المخزن في اللعب على التناقضات الداخلية بين القبائل وداخل العائلة الواحدة (أهل بيروك) واحتواء قوتهم لصالحه في المنطقة من أجل إفشال كل محاولة لإنشاء ميناء على سواحل الصحراء لأسباب يتقاطع فيها ماهوسياسي سيادي مع ما هو اقتصادي. فالقائد دحمان عمل بنشاط لمنع القبائل، حسب الإمكانيات التي وضعها المخزن رهن إشارته، كالتعامل التجاري مع مركز ماكنزي بطرفاية قبل أن يعمل على الهجوم عليه وإنهاء نشاطه وشن هجوم على القبائل التي كانت تتعامل معه. هذه القبائل، التي كانت أزركيين من أهمها، لوقوع المركز التجاري في مجالها الجغرافي (الطرفاية)، كانت هي المتضررة من الهجوم، وفي هذا الصدد تتضارب المعطيات بين من يرى أن هجوم دحمان، بأمر من السلطان، حقق انتصارا على قبيلة ازرقيين وبين من يعتبر أن هذا الهجوم كان انتكاسة لدحمان وعرف قتل بعض القواد

98- Panet, L., p. 143.

المخزنين الذي كانوا رفقته، وأن نهاية نشاط مشروع ماكنزي كان على يد أزرقيين أنفسهم بعد استقبالهم من لدن السلطان الحسن الأول في حركته الثانية وتعيين قواد يمثلون السلطان على رأسهم القائد حمادي الشباني قائدا للحامية العسكرية وقواد من أزرقيين (محمد بن أحمد بن البلال وسليمان بن بوجمعة بن الجيلالي وابراهيم بن امبارك بن الطالب)[99]، وكل واحد يمثل فرعا من قبيلة أزرقيين (آيت سعيد الكرح واشتوكة)، وعين بالمناسبة نفسها ابراهيم بن امبارك بن الطالب قاضيا. والمثير أن هذا الأخير سيتقلد منصب قائد من طرف السلطان عبد العزيز سنة 1313 / 1896 ليس على ازرقيين ككل بل على أحد فروع القبيلة التي ينتمي إليها، اشتوكة، وعلى قبائل تعيش إلى جنب ازرقيين ومعهم : مجاط الفويكات توبالت لميار وثلث[100] آيت لحسن[101]، لتسند مهمة القضاء إلى الفقيه سيدي صالح بن امبارك المجاطي. هذا التحول من السلطة القضائية الدينية إلى السلطة الزمنية له دلالته.

إننا نرجح، حسب السياق التاريخي والمعطيات المتوفرة، الرأي الأول، الذي يؤكد أن دحمان واد بيروك هوالذي طرد ماكينزي من الطرفاية، وعلى العموم لم يكن القائد دحمان يستطيع القيام بما قام به دون أن يكون مدعما بالعسكر والسلاح من قبل السلطان وبالتالي فهو في هجومه أخرج فعله من إطار «غزي» القبلي، أي أن الأمر لم يكن يتعلق بهجوم لآيت موسى واعلي على ازرقيين أوغيرهم، بل بهجوم قائد مخزني بجيوش مخزنية وباسم السلطان، يقوم بشبه حركة مخزنية تأديبية للحد

99- كما أن هذه الحامية ستبقى في الطرفاية حتى مؤتمر الجزيرة الخضراء. بشر احمد حيدرة، الصليب المقدس في البحر الصغير: سانطاكروزدي ماربيكينيا، امبريال، الرباط، 1998، ص. 45.

100- ترد في رسائل سلطانية تعيينات على ثلث أونصف قبيلة فقط وهو ما يعني أن سلطة القائد لا تشمل كل القبيلة.

101- وثيقة انظر محمد إبن عزوز حكيم، ص. 176.

من نشاط مشروع كانت السلطة المركزية تحاربه. لأننا لا ننسى أن حركات الحسن الأول نحو سوس كان دافعها الأساس هوالحيلولة دون إنشاء القبائل لمرسى على سواحل سوس وآيت باعمران.

إن هذا التحول في طبيعة وظيفة الزعامة المحلية من ربط مصالحها بمصالح خارجية حدث مع تدخل المخزن في تدبير شأن المحيط، ولكن هذا الدور سينتهي بضعف سلطة هذا المخزن نفسه على المحيط خاصة بعد وفاة الحسن الأول.

ورغم ضعف سلطة المخزن المباشرة في الصحراء، خاصة مع العقد الأول من القرن العشرين، ظل تأثير السلطان على المستوى الرمزي حاضرا، فالزعامات القبلية لم تعد تكتفي بالشرعية المحلية وأصبحت تبحث بأي ثمن عن شرعية من المركز في شكل ظهائر. فبعد وفاة دحمان ولد بيروك سنة 1909 اشتد الصراع على خلافته واختارت القبيلة ابراهيم الخليل ولد أحمد ولد لحبيب ولد بيروك قائدا، هذا الأخير سيخوض سفرا شاقا – وفي ظروف مغرب مضطرب – كي يقابل السلطان عبد الحفيظ من أجل الحصول على مباركته وتعيين رسمي. وبالفعل وصل إلى فاس وحصل على الظهير السلطاني، ولكن حين عاد وجد علي فال ابن دحمان ولد بيروك قد احتل مكانه قائدا، وبما أن إبراهيم الخليل كان يحمل ظهيرا سلطانيا يعترف بشرعيته على مستوى المركز فإن علي فال سافر بدوره إلى فاس للحصول على ظهير يزكيه قائدا مثل غريمه، مؤازرا بتوقيعات أفراد القبيلة[102]. إن كل واحد من هؤلاء المتنافسين على منصب قائد لم يكن يكفيه اختيار أفراد قبيلته وكانا بحاجة إلى تعيين السلطان اعترافا بهذه الوظيفة داخل القبيلة. وفي سبيل ذلك كان كل واحد يشد الرحال إلى فاس كي يحصل على ظهير التعيين. ومن سخريات

102- Méric, E., *Monographie Goulimin*, *centre des archives contemporaines*, *fontainebleau*, *De 1935 à 1939*, il est successivement chef du Bureau des Affaires indigènes à Foumzguid, Tata et Goulimine

القدر أن كل من ابراهيم الخليل وعلي فال ماتا مقتولين على أيدي أبناء عمومتهما. وكان ذلك إيذانا بنهاية ماتبقى من نفوذ دار أهل بيروك.

3- القائد والقبيلة

لم يكن تدخل المركز في شؤون المحلي من خلال القواد يستهدف فقط المصالح الكبرى للمخزن، بل المراسلات السلطانية لقواد وادي نون تتضمن أوامر ونصائح تنهي القواد عن الصراعات فيما بنيهم وعلى تجنب الظلم ومحاربة الفتن بنبرة لا تخلو من أوامر وتحذيرات صارمة بل وتوبيخات لهؤلاء القواد. ففي رسالة (بتاريخ 1306 / 1889) إلى مجموعة من قواد تكنة خاصة أزوافيط وآيت اوسى (القائد يوسف ولد أحمد سالم الزفاطي والحبيب بن المعطي ومحمد بن أحمد الآيتوسي) «خدامنا الأرضيين [...] وبعد بلغ علمنا الشريف أنكم تذرعتم العقوق وضيعتم الحقوق بما ارتكبتموه من الغي والاستكبار والتنافس والمشاحنة مع بعضكم البعض من غير أسباب لما يترتب على ذلك من عقوبة وعار متبعين هواكم منصتين لما يلقيه اللعين في إسماعكم مما غركم به وأغواكم»[103] هذه الرسالة ذات النبرة القاسية من طرف السلطان لزجر هؤلاء القواد والحد من تجاوزاتهم لم تكن الوحيدة، ففي رسالة في السنة نفسها يطلب منهم رد ما نهبوه من متاع وإصلاح ما هدموه من ديار ونهيهم عن العودة إلى مثل الأعمال بعد الشكوى التي رفعها أحد قواد آيت لحسن بهؤلاء القواد جراء ما تعرضت له داره من هدم.

فالصراع بين القواد كان يحسم فيه السلطان، الذي أصبح في موقع الحكم في مجال وادي نون بين هؤلاء القواد المتنافسين، وهو يملك هذه السلطة لأنه هومن يعينهم ومنه يستمدون لقبهم

103- مجموعة وثائق تكنة، ازوافيط.

كقواد وهم في آخر المطاف خدامه الذين يتوقون لرضاه. إن تدخل السلطان هذا يدل على أن المركز أصبح له دور - ولونسبي - في المحيط وأن بعض الصراعات لم تعد فقط من اختصاص الجماعة والعرف بين القبائل بل كان للسلطة المركزية تدخل فيها ولو مرحليا. وفي عهد السلطان عبد العزيز تدخل خليفته القائد سعيد الجلولي (المقيم بتزنيت) مباشرة في شؤون وادي نون حيث جاء إلى كليميم وعين قوادا وخلفاء له على آسرير وإكيسل، وحاصر سلطة أهل بيروك الذين كان يكن لهم العداء[104]. ولعب العداء الذي كان بين الصدر الأعظم باحمد وأهل بيروك دورا في تهميش دحمان، لصالح قواد آخرين ولصالح الشيخ ماء العينين في الصحراء. أصبحت التحالفات بين القواد على المستوى المحلي رهينة بالعلاقة مع المخزن وممثليه خاصة القائد الكلولي بتزنيت، وقد كان معروفا بولائه لبا أحمد إلى حد أنه بوفاة باحماد تغيرت التحالفات على المستوى المحلي وفر بعض القواد الموالين له خوفا من انتقام خصومه.

إن وجود القواد لم يلغ جماعة القبيلة تماما، ففي مراسلات سلطانية (بتاريخ 1306 / 1889) نراها موجهة للجماعة وللقبيلة مباشرة رغم وجود قواد للسلطان على هذه القبائل «خدامنا الأرضيين قبيلة أزوافيط [. . .] وبعد بلغ علمنا الشريف ما صدر من بعض من آيت أحماد وآيت مسعود من التباغض والتشاحن والتفاقم والتباين حتى أدى ذلك بينكم إلى الهلاك. . بعدد من الجرحى والقتلى بين الفريقين كل ذلك بمرأى منك ومسمع وانتم غافلون عن العاقبة في ذلك [. . .] وعليه فنأمركم بالقيام على السلم في إطفاء نار الفتنة والسعي في إصلاح ذات البين»[105]. لقد أصبح السلطان يتدخل في الصراعات ما بين القبائل وحتى

104- Méric, E., op., cit., p. 36.

105- مجموعة وثائق تكنة، ازوافيط.

بين بطون نفس القبيلة ويحث على الصلح أو يهدد بالعقاب.

يبقى أننا نجهل درجة فاعلية وتأثير هذه المراسلات على أرض الواقع ونرجح أنه لم يكن يعمل بها دائما، نظرا للبعد عن المركز وضعف السلطة في وادي نون. ولم تكن هناك سلطة متواصلة زمنيا وفعلية ميدانيا، فالسلطان لم يكن يملك في هذا السبيل غير النصح وسلطته الرمزية والدينية لبعد مركز السلطة عن هذه القبائل. فإذا كان السلطان يملك سلطة على القواد لأنه مصدر تزكيتهم ومشروعيتهم فإن القبائل لم تكن ملزمة بهذه الرسائل لغياب وسائل إكراه، ولكون القائد نفسه يتمادى معها في ممارساتها التي تتعارض ومصلحة المخزن أحيانا.

لا يتوقف الأمر عند قضية الرسائل السلطانية ومدى تطبيق مضامينها من نهي وأمر للقواد والقبائل في الصحراء، بل إننا نضع علامة استفهام كبرى حول ظهائر التعيين نفسها؛ فمنذ السلطان الحسن الأول حتى عهد السلطان عبد الحفيظ تواصلت التعيينات السلطانية للقواد على قبائل تكنة وتناسلت الرسائل خاصة إلى ازوفيط وآيت موسى واعلي وآيت لحسن وأزرقيين. وقد حظيت القبائل الصحراوية باهتمام كبير من المخزن بعد طرد ماكنزي من طرفاية، وللحيلولة دون التسرب الأجنبي ومراقبة الساحل ضاعف السلاطين من رسائلهم تجاه قواد أزرقيين لحثهم على السهر على هذه المهمة.

إن قراءة بعض الظهائر تجعلنا نطرح أكثر من سؤال حول حقيقة وواقعية سلطة هؤلاء القواد على القبائل بالصحراء؛ فحين نجد ظهيرا سلطانيا يعين قائدا في كليميم من آيت موسى وا علي على قبائل ومجال يمتد من وادي نون إلى شمال موريتانيا جنوبا وتندوف شرقا، فإننا لا نملك إلا أن نتساءل حول مدى تطابق هذه الظهائر مع الواقع القبلي ببعده المجالي في الصحراء؛ مثل ما

هو الحال مع تعيين ابراهيم الخليل بن لحبيب بن بيروك على قبائل أولاد تدرارين ويكوت والركيبات. إن هاته القبائل بعيدة عن كليميم في مجال ترحالها وخاصة الركيبات التي تجوب مجالات شاسعة وليست لها ترابيا علاقة بوادي نون، والأدهى من هذا أن ابراهيم الخليل هذا لم يحقق إجماعا حتى وسط عائلته، لأنه مات مقتولا من طرف أبناء عمومته الذين كانوا يرفضون الاعتراف به قائدا، فحتى بعد حصوله على الظهير الذي ذهب للبحث عنه بفاس وقف أحد أبناء عمومته ضده ونصب نفسه قائدا وذهب بدوره لملاقاة السلطان قصد الحصول على ظهير.

نقدم مثالا آخر من خلال ظهير يعين محمد لمين التكني قائدا على قبيلته آيت لحسن و«نصف يگوت»[106]. ونتساءل حول الدوافع التي جعلت هذا التعيين يقتصر فقط على نصف يكوت، هل هذا يعني أن النصف الآخر ظل خارج سلطة القائد، أي المخزن؟ و ما حقيقة سلطة هذا القائد على يگوت؟ والأكثر من هذا أن هذا القائد سيلقى حتفه على يد فرد من قبيلة يكوت وهو ما نتج عنه حرب انتقامية ستؤدي بيكوت إلى تغيير تحالفاتها وتنتقل من لف آيت الجمل إلى لف آيت بلا.

وإذا عدنا إلى آل بيروك الذي ركزت الكتابات على دورهم كوسطاء بين بعض قبائل الصحراء والسلطان، نلاحظ تراجع دورهم بشكل كبير بعد وفاة القائد دحمان. ونستشهد في هذا الصدد بأحد الذين عاصروا المرحلة «القائد دحمان بن بيروك بأكلميم في وسط وادي نون، وله الاعتناء بأمر السلطان، حتى اتخذ عسكرا يموله السلطان، [...] إلى أن توفي فاختل نظام أولاده، فخويت دارهم، وبقي اليوم يبكي عليها في تلك المباني العظام»[107].

106- محمد إبن عزوز حكيم، 181.

107- الاكراري، ص. 109.

كل هذا يدعونا إلى الحيطة والتعامل بحذر مع هذه الظهائر في علاقتها بواقع السلطة الفعلية لهؤلاء القواد على القبائل الواردة أسماؤهم في ظهائر تعيينهم خاصة بعد وفاة الحسن الأول إذ تقلصت السلطة كما تراجعت هيبة المخزن في الجنوب عموما.

فالسلطان في العاصمة فاس، ولأساب سياسية يعين قوادا على مجالات يدرك، وقد لايدرك هو نفسه، أنه من الصعب على قائد بدون قوة عسكرية ولا إمكانيات بسط نفوذه على تلك القبائل، دون أن نتطرق إلى الحساسيات القبيلة ومدى رضى وقبول تلك القبائل بتعيين قائد من خارج القبيلة، وحتى طبيعة العلاقة التاريخية بين القبائل التي يختار منها ذلك القائد. هذا مع العلم أن عبارة قائد التي ترد في بعض المراسلات المخزنية لا تعني دائما قائدا لقبيلة أو قائدا على منطقة، بل قد تعني قائدا عسكريا على الثلاثين أوالمائة.

لم يكن القواد القبليون هم المخاطبون الوحيدون للسلطان في الصحراء، فلقد كان أيضا رجال الدين وأرباب الزوايا من بين أهم من اعتمد عليهم السلطان في بسط نفوذه على قبائل الصحراء، مع فارق مهم هو أن طبيعة العلاقة هنا تختلف. فإذا كان السلطان يخاطب القواد في مراسلاته بلفظة «خديمنا الأرضى» فإنه مع الشيخ الديني يستعمل عبارة «محبنا» وهو أسلوب مغاير ومستوى آخر من الخطاب تنتفي فيه الأوامر وروح السلطوية والنهي والأمر. ففي رسالة من السلطان الحسن الأول إلى الشيخ ماء العينين يطلب منه فيها الحضور للقائه[108] بكليميم إبان حملته الثانية 1886، نقرأ ما يلي «محبنا الأرضى الشيخ الفاضل البركة السيد ماء العينين وفقنا الله. وبعد فلما امتن المولى سبحانه على عبده بهذه الوجهة المباركة الباعث عليها

108- هذا اللقاء لم يتم لأن ماء العينين علم بأن السلطان غادر وادي نون بعد إقامة دامت عشرة أيام، وكان اللقاء في مراكش بعد ذلك.

إحياء تلك الرسوم وتعاهد تلك الأوطان وأداء حق الرعية المحتوم اقتضت الداعية الروحانية والسابقة العرفانية استدعاءكم لملاقاتنا حين نقرب منكم ونحل بوادي نول بقصد التبرك والمذاكرة في ذات الله التي هي منتهى المرام وغاية النيل والظن بكم. إن داعية محبتكم لجنابنا قوية وعواطف أردناها عطرة سنية وهي كفيلة بتطلبكم لملاقاتنا ولا سيما عند الاقتراب وإزالة الوصل عن محياه الجلباب وابرح ما يكون الشوق يوما إذا دنت الديار من الديار والله سبحانه يجعلنا من الذين يظلهم الله بظله ويجعل محبتنا خالصة لوجهه الكريم والسلام 15 جمادى الثانية عام 1303 »[109].

إن مفردات وعبارات الرسالة لا مقارنة لها بتلك الموجهة للقواد؛ فالسلطان يتبنى خطابا وديا ذا حمولة دينية قوية موسومة بعبارات التبرك والمحبة والاحترام، وهي تعكس أن في علاقة السلطة بالأعيان المحليين مستويات. فالشيخ ماء العينين بما له من جاه ديني ولما يحتله من مكانة في تلك الفترة المبكرة من استقراره في الصحراء، كان السلطان يتوجه إليه بخطاب رجل الدين المسالم وصاحب البركة وليس القائد المخزني الذي يبقى من المنظور المخزني الخادم الطيع للأوامر والأداة المباشرة لجلب مغارم المخزن وممارسة العنف نيابة عنه في مجاله المحلي.

وكما تختلف لغة خطاب السلطان في علاقته بالشيخ الديهي، تختلف لغة هذا الأخير في مخاطبة السلطان، حين زار الشيخ ماء العينين الحسن الأول بمراكش سنة 1887 قال له الشيخ «إني زرت جدك مولاي عبد الرحمن فجعلني ابنا، واباك فجعلني أخا. فقال له مولاي الحسن وأنا أجعلك أبا»[110]. أما السلطان عبد العزيز الذي تولى السلطة وهو في سن السادسة

109- الطالب اخيار بن الشيخ مامينا، ***الشيخ ماء العينين. علماء وأمراء في مواجهة الاستعمار الأوروبي***، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربو لإحياء التراث والتبادل الثقافي، الجزء الأول، 2005، ص. 488.

110- المعسول، ج. 4، ص. 98.

عشرة من عمره فإنه حسب عبارات المختار السوسي، حين وفد عليه الشيخ الشيخ ماء العينين بمراكش سنة 1314 / 1887 «اهتبل به الملك اهتبالا فاتخذه شيخا. فتلقن منه ورده بإيعاز من أحمد»[111] وبهذه المناسبة أمر ببناء زاويتين له واحدة في مراكش والثانية بفاس. فأمام شيخ صوفي كان صيته ذائعا وكان من حاشية السلطان نفسه من يبجله وعلى رأسهم الصدر الأعظم حينئذ باحمد، لم يكن السلطان يملك إلا أن يتواضع احتراما لمقام الشيخ ماء العينين ويبجله. وتتجلى مكانة الشيخ لدى السلطان حينئذ في طريقة الاستقبال الخاصة التي كان يحظى به حين يقدم من الصحراء لزيارة السلطان. فلما كان الشيخ ماء العينين يصل إلى أبواب مراكش يخرج أعيان المخزن لاستقباله بإجلال يليق بمقامه، وكما جاء على لسان المختار السوسي «كانت الدولة تهتز له متى ورد إلى المغرب»[112]. ويواصل نقلا عن الحاجب محمد الحسن بن القائد ادريس بن يعيش «ثم إننا شاهدنا من احترام المخزن كله للشيخ عجبا، فقد كان الوزراء يخرجون عن إذن الملك لملاقاته، فخرج في عهد مولاي الحسن محمد الصغير الجامعي العلاف - وزير الحرب - والفقيه علي المسفيوي وزير الشكايات، وفضول اغريط وزير البحر - وزير الخارجية -، وابن العلام قائد المشور، فيخرج الكل في العسكر فيلاقون الشيخ في باب الرب، ثم إذا اصطف الناس أمام الشيخ يدعو لهم، ثم يمال به إلى محل النزول، والكل معه، والنفقة على خزينة الدولة. ثم تكون الملاقاة مع الملك يوم الجمعة بعد الصلاة، والشيخ يصلي إزاء الملك، وهذه هي العادة في عهد مولاي الحسن، وفي عهد مولاي عبد العزيز، وفي عهد مولاي عبد الحفيظ»[113].

111- المعسول، ج. 4، ص. 93.

112- المعسول، ج. 4، ص. 84.

113- المعسول، ج 4، 94.

إن هذه العلاقة بين السلطان والشيخ تختلف كليا عن العلاقة التي كانت بين السلطان وقواده، وهي العلاقة التي تنتفي فيها السلطة والهرمية الصارمة. ولقد استثمرها السلطان أيضا في محاربة الأطماع الأجنبية لما عرف عن الشيخ من حث على الجهاد ومحاربة النصارى على السواحل الصحراوية منذ بداية وصولهم إلى الداخلة، التي أراد لها مهندس السياسة الاستعمارية الإسبانية في الصحراء، إيمليو بونيلي Emilio Bonelli، أن تكون بداية وبوابة للاستعمار الإسباني، فتعرضت لهجوم يوم 9 مارس 1885 . فلقد هاجم أفراد من قبائل واد الذهب ومريدي الشيخ ماء العينين الشركة التي أنشأها الإسبان على شاطئ الداخلة وقتلوا العمال الموجودين فيها.

بعض المصادر ترى أن الشيخ ماء العينين هو الذي كان من وراء هذا الهجوم بعد أن عرض على الإسبان الدخول إلى الإسلام أو دفع الجزية كشرط لقبول التعامل معهم. ففي رسالة إلى بونيلي (أواسط ربيع النبوي عام 1310)، جوابا على رغبة هذا الأخير في ربط علاقات ودية وتجارية مع قبائل المنطقة بمساعدة الشيخ ماء العينين، نجد الشيخ قد وضع شروطا محددة « شرط أن أدعوكم أولا إلى الشهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله وإن أبيتم فإني أدعوكم للجزية تعطونها لي لأجعلها للمسلمين نفعا على أن لا يضركم منهم شخص ولا تضر(وه) والجزية هي عشر كل ما يخرج من البحر مع ضيافة من أتاكم من المسلمين والإحسان عليه وعدم اذايته بشيء فإن قبلتم هذا فإن عهده بيني معكم على الرأس والعين وإلا فالله ربنا وربكم لنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم والسلام »[114] . وفي نفس الرسالة الموجهة لبونيلي

114- نسخة مخطوطة من الرسالة التي وجهها الشيخ ماء العينين إلى بونيللي في ملحق كتاب ماء العينين مربيه ربه، الشيخ ماء العينين ومعركة الداخلة *1885*م مع تحقيق كتاب هداية من حار في أمر النصارى، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999 .، ص 113

نرى الشيخ ماء العينين يفاوض على الغرامات المالية لتحرير اسبان وقعوا تحت الأسر ويحدد لبونيلي قيمة الفدية « عشرة آلاف ريال وثلاثمائة بيصة من الخنط الأكحل الجيد اتون به في سفينة مخصوصة عند التواريم الموضع الذي قبلة وادي الساقية وأن جئتم به فإن أبنائكم يأتونكم إن شاء الله مكرومين معززين لا يضرهم شخص من الأنام »[115].

بعد الهجوم على الداخلة سيطالب أمير أدرار ولد عيدة بما سلب من الإسبان بدعوى أنهم كانوا تحت حمايته وأن الغزو وقع في مجال إمارته وهوما رفضه الشيخ ماء العينين الذي كتب بالمناسبة فتوى تحت عنوان « هداية من حارى في أمر النصارى »[116] وفي الأخير تراجع الأمير عن مطلبه واعتذر للشيخ. ولقد شكلت هذه الفتوى أحد أهم النصوص الشرعية في الدعوة إلى الجهاد ضد النصارى في غرب الصحراء عموما.

من خلال هذه الرسالة ورسائل أخرى، نستنتج أن ماء العينين كان على اتصال مع القوى الأوروبية المتواجدة على الساحل الصحراوي، ففي رسالة إلى السلطان الحسن الأول، يتحدث ماء العينين عن الوسيط السوري صابر، إذ يعتبره يهوديا يدعي الإسلام. وفي البداية يذكر ماء العينين أن صابر بعث له برسالة يفهم منها أنه يريد وضع طرفاية تحت حمايته للاستفادة من هيبته الدينية. ونرى أن ماء العينين لم يستطع أن يحسم في الأمر « خبر طرفاية كثر فيها القيل والقال ». وهذا ما دفعه إلى بعث أحد مريديه لتحري الأمر في طرفاية وبعد ذلك إرسال جميع المعلومات إلى السلطان مع نفس المريد لكي يبت هذا الأخير في الأمر[117].

115- نفس الصدر، ص. 113.
116- نفس المصدر
117- نفس المصدر، ص. 112.

لعل ماء العينين كان على علم ووعي بحساسية المسألة ومعارضة السلطان القوية لتمركز الأجانب في طرفاية، لهذا تفادى أخذ المبادرة بدون استشارة السلطان. وهو عكس ما نجده في تعامله مع الإسبان في الداخلة إذ أنه يتفاوض معهم مباشرة ويقترح عليهم شروطا للتعامل، ولم يبرر الهجوم عليهم إلا بعد رفضهم لشروطه.

وكان للشيخ أيضا دور في مد نفوذ السلطان على القبائل التي كانت في الصحراء وموريتانيا، وخاصة في فترات الجهاد، مع بداية الاستعمار الفرنسي لموريتانيا بقيادة وفود من قبائل عدة نحو فاس لملاقاة السلطان وتقديم البيعة والحصول على المساعدة في الجهاد الذي ستصبح السمارة في بداية القرن العشرين من أهم معاقله.

ونؤكد في هذا الباب على أن الشيخ ماء العينين لم تكن لديه سلطة سياسية أونفوذ دنيوي قوي. فمثله مثل رجال الدين كان شخصية دينية ويحترم على هذا الأساس، وكانت شرعيته دينية وليست سياسية فهو يتبرك به ويخاف من انتقامه Pouvoir de bénir et de maudire. هناك إذا فرق بين سلطة الشيخ القبلي وسلطة الشيخ الديني؛ فهذا الأخير يلجأ إليه قصد التعلم والتبرك والاستشارة والتوسط في بعض النزاعات بين القبائل. لقد لعب الشيخ ماء العينين[118] هذا الدور في الصحراء لما نجح في بسط نفوذه الديني الطرقي. وكانت بعض قبائل الصحراء تلجأ في بعض صراعاتها إلى تحكيمه كما وقع إبان الحرب بين أولاد غيلان والركيبات (بداية القرن 20) التي انتهت بوساطة الشيخ وعقد الصلح في زاويته بالسمارة، وقد أشار الرحالة كاميل دولس إلى

118- انظر في هذا الصدد كتابنا او المقال المنشور في مجلة
BOUBRIK, R., *Saints et société en Islam, Une confrérie Ouest Saharienne la Fâdiliyya*, CNRS Editions, Paris, 1999, pp.129-146- BOUBRIK, R., « Homme de religion et de résistance au Maghreb : Mâ' al-'Aynayn (1831-1910)», *Maghreb Review*, V. 24, n° 1-2, 1999, Maghreb Review, pp. 2-18.

دوره التحكيمي في النزاعات القبلية حين اقتيد إليه سنة 1887 من قبل أفراد من قبائل أولاد دليم وقع في أسرهم ليبت في أمره. ولكن سلطة الشيخ ماء العينين لم تكن تتعدى الجانب الديني، فرأيه وفتواه تحترم إذا لقيت رضي الطرفين. والفترة التي نجح فيها ماء العينين من تبوء مكانة هي تلك التي تتناسب مع فترة الجهاد ضد الفرنسيين خاصة في موريتانيا، أي انطلاقا من 1905 إلى سنة مغادرته السمارة متجها إلى تزنيت أواخر 1909 قبل أن تتوفاه المنية بهذه المدينة أشهرا بعد ذلك سنة 1910.

توقفنا من خلال ماسبق على أوجه العلاقة التي كانت تربط المخزن بالصحراء، دون الاقتصار على جانب المخزن والقواد الزمنيين. وعموما فإن ظاهرة القواد المعينين من السلطان لم تؤثر كثيرا على طبيعة السلطة داخل القبيلة في الصحراء أثناء هذه الفترة، فهؤلاء القواد كانوا موظفين من طرف المخزن ولم يكونوا يملكون من الوسائل ما يمكنهم من الحلول محل الجماعة في تسيير شؤون القبيلة. إنهم في أحسن الأحوال كانوا يلعبون دور الوساطة بين المخزن ومجال قبيلتهم خاصة من ناحية بعث المعلومات وإخبار السلطان بكل المستجدات في مجال إيالتهم، ولكن لم يكن باستطاعتهم ممارسة سلطة حقيقية فردية على قبائلهم وبالأحرى على القبائل الأخرى حتى ولوكانوا رسميا يحملون ظهيرا ينصبهم عليها.

كان القائد داخل قبيلته لا يستطيع ممارسة سلطة مطلقة، خاصة وأن بعض القبائل كأزوافيط عين فيها قائدان، وبطبيعه الحال لا نعرف من يمثل القبيلة لدى المخزن أو هل كل واحد يمثل فخذته فقط، مع العلم أن السلطان كان حينا يتوجه بالخطاب للقائد المعطي وتارة للقائد عيسى كممثل لقبيلة ازوافيط وتارة أخرى للقبيلة ككل دون ذكر أي من القائدين. ولم تكن للقواد

هيبة وسلطة تتجاوز ما لشيخ القبيلة، بل إن هذا الأخير كان أقرب في مصدر مشروعيته للقبيلة من القائد الذي نجده أحيانا يستغل مشروعيته الخارجية كي يمارس الحيف والظلم داخليا.

إن تعيين القواد منذ أواخر القرن التاسع عشر لم يغير في جوهر وماهية السلطة داخل القبيلة في المجتمع الصحراوي؛ فعدد من القبائل التي عين عليها السلطان قوادا بظهائر كانت في نفس الفترة توثق في عرفها أنها قبائل سيبة لا سلطان فيها، كما ورد في كل من عرف آيت اوسى ويكوت[119]؛ فقبيلة آيت اوسى رغم أنه عين عليها قواد من قبل السطان الحسن الأول نجد هؤلاء القواد أنفسهم مذكورين ضمن جماعة القبيلة التي سنت العرف كمربيه واشياهو كممثلين عن فخذاتهم وليس باعتبارهم قوادا، بل إن الجماعة جعلت على رأسها مقدما دون هاذين القائدين.

ففي الفقرة الأولى من العرف تثار مسألة كون القبيلة في وضعية سيبة وفي الفقرة الموالية أسماء قواد مخزنيين ضمن الحضور والجماعة. وهذا دليل على أن تعيين القائد لم يكن يخرج القبيلة من «حالة السيبة» لإدخالها «بلاد المخزن» لأن المخزن لا يعني تعيين قائد بظهير بل ممارسة سلطة المخزن الفعلية في تنظيم وهيكلة المجال والسهر على الأمن والنظام واحتكار استعمال العنف بواسطة أجهزة مستقلة عن القبائل، وهو ما كان مفقودا نظرا لبعد المجال عن مركز السلطة المخزنية. وحتى في حالة وجود ممثلين للسلطة المركزية سواء على المستوى السياسي (قواد المخزن) أوالمستوى القضائي (قاضي معين من لدن السلطان)، فإن ذلك لم يلغ دور الجماعة في الاستمرار في تدبير شؤون القبيلة ومزاولة الاحتكام للعرف.

119- «في البلاد السائبة كمثل ترابنا». (ديوان آيت اوسى) وهي نفس العبارة التي نجدها في عرف قبيلة يكوت «اتفقت الجماعة على هذه المصالح والحدود بحيث لا يجوز لاحد منهم العدول عنه بمقتضى "السياسة والمصلحة الذي لايتم أمرهم ولا يلتم شملهم إلا برعايته او القيام بحدوده في هذه البلاد السائبة التي لا حاكم بها ولا سلطان ارتكابا لاخف الضررين»

إن القبائل الرحل كانت تعيش في استقلالية ذاتية أمام فراغ السلطة الفعلية الملموسة على أرض الواقع دون أن يعني ذلك عدم ارتباطها الديني والرمزي والروحي بالسلطان بوصفه أمير المؤمنين. وكان المخزن يكتفي بهذا الاعتراف الرمزي ويتغاضى عن الإلحاح على القواد في الصحراء بجمع الضرائب والإتاوات المخزنية، لأنه كان على وعي بأن لاسطلة لهم على القبائل كي يفرضوا عليها ضرائب مخزنية، وأن قبائل الرحل لن تلتزم بدفع ضرائب لسهولة تخلصها وإفلاتها من أي مراقبة مباشرة؛ فمجال الصحراء الواسع كان حصنا بالنسبة لها أمام أي محاولة لإخضاعها بالقوة.

إن اعتراف المخزن بالجماعة والقبيلة في مراسلته هو اعتراف بالأمر الواقع في الصحراء، كما أنه اعتراف تحت اكراهات واقع هذه القبائل لأن المخزن رفض أن يشاركه طرف ثان في السلطة خاصة الجماعة. فالمؤرخ المشرفي، في مخطوطه، يسرد أحداث الحركة المخزنية نحو وجدة التي وضعت حدا لسلطة الجماعة التي كانت تسمى بالميعاد ولصلاحيتها الموسعة في تطبيق العرف وجمع المال والذعائر «والمخزن يابى ذلك ولا يرضاه، لمشاركة الغير له في الحكومة، وسقوط الهيبة من القواد وأعوانه، ونقص الجباية من الرعية، والإصغاء لغيره، والتصاميم عند الاحتياج لأمر مهم»[120]. كان إبطال دور الجماعة والعرف (الميعاد) في وجدة من قبل المخزن في عهد الحسن الأول ضرورة ملحة لعودة السلطة للمخزن واحتكاره لوظائفها كما يصرح بذلك النص؛ فالمخزن لا يقبل دور الجماعة إلا حين يعجز مباشرة عبر قواده في التحكم فيها. وأسس ومنطق الدولة المركزية يتناقض ويتعارض مع رغبة القبائل في الحفاظ على استقلاليتها؛ استقلالية لا يجب أن نبالغ دائما في أبعادها السياسية.

120- المشرفي، ص. (698–699).

ونريد العودة كذلك لمسارات بعض رجال الدين والعلم بالصحراء ممن عملت السلطة المركزية على تكريس سلطتهم؛ فإضافة إلى نموذج الشيخ ماء العينين، نعثر على حالة الفقيه سديد بن محمد ابن الأعمش الذي ينحدر من بين بيوتات العلم الشهيرة في الصحراء حيث عرفت عائلته بدورها في تندوف ولدى قبائل تجكانت وقبائل الصحراء المجاورة لها. لقد زار هذا العالم السلطان وحضي بظهائر التوقير والاحترام قبل أن يعينه الحسن الأول قاضيا سنة 1886 على قبيلة تجاكانت[121].

وبعض الأعيان الدينيين تدرجوا في المناصب المخزنية، فشحصية ابراهيم بن امبارك بن الطالب من قبيلة أزرقيين الذي ورد سابقا، حصل سنة 1886 على ظهير توقير واحترام من الحسن الأول[122] وبعدها عين قاضيا. والمثير أن ابراهيم بن امبارك سيتقلد منصب قائد سنة 1319 / 1901، وليس بغريب هذا التداخل لأن بعض القضاة كانوا بواسطة ما يملكون من سلطة قضائية يقومون محل القائد، فضلا عن كونهم يبلغون السلطان بكل ما يحدث في بلدهم وقبائلهم مثل القواد تماما كما يتم إستفسارهم عن ما يدور دأخل إيالتهم القضائية.

إن السلطة المركزية أصبحت فاعلا محليا في خلق الأعيان وإسدال طابع الشرعية على وظائف كانت في السابق غير خاضعة لتقنين «إدراي» رسمي متمثل في تعيين السلطان للقضاة في الصحراء. ولم يكن الأفراد هم الذين استفادوا من ظهائر التوقير والاحترام بل حتى الجماعات القبلية كمجاط التي منحها الحسن الأول سنة 1875 ظهير «التوقير والاحترام» يأمر بـ « توقيرهم واحترامهم، والبرور بهم وإكرامهم، فلاتخرق عليهم

121- محمد ابن عزوز حكيم، ص. 131.
122- محمد ابن عزوز حكيم، ص. 132.

عادة، ولايحدث في جانبهم نقص أو زيادة»[123]. وهو ما يجعلنا نوسع دائرة أنماط الحماية التي تطرقنا لها سباقا، فالسلطان يمنح حماية لجماعات زاوية دينية وعلماء مهددين أحيانا من المحيط أو أعيان السلطة أنفسهم. غير أننا لاحظنا أنه من الصعب الوقوف على حقيقية وواقع وتأثير هذه الظهائر على أرض الواقع، أكانت تأخذ بعين الاعتبار من قبل الساكنة أم لا؟

لم يلغ القواد تماما دور الشيوخ القبليين في الصحراء، فهؤلاء لم يكونوا ضمن الشيوخ المنخرطين في سلك النظام المخزني في البادية كما هو سائد في هذا النظام المبني على هرمية في السلطة؛ وهي السلطة التي تسهر محليا على خدمة المخزن الذي يمثله كل من الباشا والقائد والشيخ. لقد حافظ الشيوخ في الصحراء على استقلاليتهم وظلوا يستمدون شرعيتهم وسلطتهم من إجماع واختيار القبلية التي هم من صلبها وليس من تعيين القائد؛ فهم لا تشملهم تسمية «خدام المخزن» في الجهاز الإداري المخزني، حتى وإن كانوا مستعدين لهذه الخدمة والانخراط الإرادي في هياكل السلطة المخزنية إن لم تكن ستضر بمصالحهم وبمصالح مجموعاتهم القبلية.

لم تفلح محاولة المخزن في تقويض نظام الجماعة لصالح نظام القائد بفعل بقاء البلد في مجال السيبة، ففي كل المجالات التي عرفت ممارسة مباشرة لسطة أجهزة المخزن عرفت بالمقابل ضعف الجماعة واندثارها مثل السهول والمناطق القريبة من مراكز السلطة والتي تولى فيها قواد السلطان والقضاة ورجال المخزن عموما تدبير شؤون البلاد.

إن غياب جهاز المخزن يقابله تواجد قوي للجماعة في تنظيم الحياة العامة، حتى وإن ظلت عمى مستوى «الدوار» في

123- وردت الوثيقة في كتاب محمد ابن عزوز حكيم، ص. 89.

بعض قبائل السهول، ولكن تقلص دورها بقوة، فنظام الدولة المركزية لايريد أن تنازعه أي مؤسسة في التسيير ويميل إلى نزعة الحكم الفردي بدل الجماعي من خلال خليفة السلطان والباشا والقائد والشيخ، كأفراد يشكلون أركان حكم المخزن وممارسة سلطته. وحتى إن ظل بعض القواد يمارسون سلطتهم إلى جانب الجماعة، في المناطق التي لم تكن فيها السلطة المخزنية قوية، فإن الجماعة لم تكن هي المسؤولة الرئيسية أمام السلطان بل مسؤولياتها تكون أمام القبيلة.

الفصل الثاني

نظـام القبيلة Ordre tribal
ونظام الدولة Ordre étatique

1- المخزن الفرنسي: من الجماعة إلى الحكم الفردي

وجد الفرنسيون في نظام المخزن نظاما قريبا من الدولة كما عرفوها ولوعلى نمط النظام الفيودالي، أي قبل ظهور الدولة-الأمة Etat Nation بأوروبا، على عكس نظام القبيلة الذي ظل رمزا للفوضى من منظورهم؛ فكل نظام لا يخضع لمؤسسة الدولة هونظام مبني على الفوضى يجب إخضاعه للدولة في أسرع وقت. مع العلم بأن بعض منظري السياسية الاستعمارية رأوا في المجتمع المغربي القبلي مجتمعا غير قادر على إنتاج الدولة فهو ضد المخزن ويحارب الدولة من منطلق أنها تسلبه استقلاليته. ورغم اعتبار المخزن نظاما دولاتيا إلا أنه يبقى نظاما دون ما وصلت إليه الدولة في الغرب أي الدولة -الأمة. فهو يجسد المخزن حكما مركزيا، أي دولة، ولكن دولة تعيش نظاما مختلا وفي أحس الأحوال تدخل في خانة «الاستبداد الشرقي» الذي نظر له مونتسكيو. ومعاهدة الحماية في ديباجتها تروم إصلاح وتأهيل المؤسسات المخزنية بما فيها التنظيم الإداري، لتصبح في مستوى الدولة-الأمة الغربية. فمن بين مهام و«رسالة» الحماية تحويل المخزن الشريفي إلى دولة حديثة عبر إدخال إصلاحات هيكلية على بنياته.

كانت القبيلة بالنسبة لمنظري الاستعمار الفرنسي مؤسسة محورية في المجتمع المغربي إضافة إلى المخزن والزوايا؛ فهي تشكل عموما نظاما ما قبل الدولة، أي نظاما عتيقا وجب تجاوزه. وقسموا القبائل إلى قبائل عربية وقبائل بربرية (أمازيغية) القبائل العربية منها دخيلة وتابعة للمخزن وأداة في يده من خلال ما توفره له من جند في إخضاع القبائل البربرية، وحين تصل إلى السلطة

تعيد إنتاج النظام الاستبدادي الشرقي. وأما القبائل البربرية فهي من منظورهم نموذج القبيلة الديمقراطية الغيورة على حريتها واستقلاليتها والتي تتمتع في تدبير شؤونها بجماعة ومؤسسات مستقلة عن الدولة المركزية. إنها نموذج السياسة المدنية اللائكية في مواجهة المد الإسلامي. ونحيل بهذا الصدد على سبيل الحصر على أعمال ميشوبلير وروبير مونتنان السابقة الذكر.

وكانت الصحراء بطبيعة نمط حياة قبائلها الترحالي وقيمها البدوية هي نموذج المجتمع البدائي المتوحش والفوضوي، وساهم في تكوين هذه الصورة موقعها الجغرافي بالنسبة للمستعمرات الفرنسية، فمنها انطلقت أشرس المقاومات ضد التواجد والتغلغل الفرنسي سواء في موريتانيا أوالمغرب مجسدة في حركة الشيخ ماء العينين وبعده ابنه الهيبة وشخصيات قبلية من أمثال ولد الباردي وولد مشنان وغيرهم؛ كما تمكنت هذه المقاومة على طول الثلاثين سنة قبل الاحتلال النهائي للصحراء سنة 1934 من تكبيد الجيش الفرنسي خسائر كبيرة خاصة على الواجهة الجنوبية الموريتانية.

ولابد لنا من توضيح السياق التاريخي لبداية احتلال الصحراء لنتوقف على أهم التحولات التي صاحبت الاستعمار. يعتبر مؤتمر برلين1884–1885 نقطة انطلاق لتقسيم القارة الإفريقية عموما بين القوى الاستعمارية الأوربية لكن قراراته كانت عامة وضبابية وتطلب الأمر الدخول في صراعات ومساومات بين الدول المتنافسة من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من المستعمرات. وفي هذا الإطار عرف رسم الحدود مسارا طويلا وعسيرا من المفاوضات بين فرنسا واسبانيا في الجنوب. وكان يجب انتظار سنة 1904 ليتم في أكتوبر، من هذه السنة، توقيع اتفاق بين اسبانيا وفرنسا بعد تفاهمها مع إنجلترا وبموجبه تخلت انجلترا عن

مطالبها في المنطقة مقابل تنازل فرنسا لها عن مصر. هذا الاتفاق سيفسح المجال أمام كل من فرنسا وإسبانيا لرسم الحدود الشمالية للصحراء بحرية. وسترى إسبانيا مجالها يتقلص، إذ لم يعد حوض سوس من مستعمرتها كما كانت تطمح. وأصبح مصب وادي درعة هوالحد الفاصل لمجالها الاستعماري في الصحراء شمالا. ولكن رغم توقيع هذه الاتفاقية فإنها ظلت سرا ولم يتم الحسم في الحدود بشكل شبه نهائي إلا سنة 1912 حيث ستوقع الدولتان اتفاقية تضع حدا لأزيد من 10 سنوات من المزايدات والمساومات[1]. حينها تم تقسيم مجال الصحراء وسلمت المنطقة الشمالية من هذا المجال لفرنسا بينما آلت المنطقة الجنوبية من جنوب مصب وادي درعة حتى لكويرة لأسبانيا. هذا المجال الأخير الذي أطلق عليه اسم الصحراء الاسبانية في بداية الأمر تم تقسيمه بدوره إلى ثلاثة مناطق :

في الشمال منطقة الحماية في الجنوب المغربي zona Sur del protectorado Marroqui وهي منطقة حماية تابعة للمنطقة الخليفية بشمال المغرب (تطوان)، وقد رسمت حدودها بموجب الاتفاق الفرنسي الإسباني الموقع بتاريخ 27 نونبر 1912 وتمتد من وادي درعة شمالا إلى خط العرض 27°40' ومن المحيط إلى خط الطول 11 غرب باريس جنوبا. المنطقة الثانية سميت بمنطقة الاحتلال الحر Zona de libro occupation بموجب معاهدة فرنسية اسبانية بتاريخ 3 أكتوبر 1904 وقد تمت المصادقة عليها نهائيا في معاهدة 27 نونبر 1912. وهي منطقة تمتد من خط العرض 27°40' إلى خط العرض 26 ومن المحيط إلى خط الطول 11 غرب باريس. هذه المنطقة تضم عموما مجال الساقية الحمراء، وأخيرا منطقة الجنوب وهي مستعمرة وادي الذهب Zona de Rio de Oro

1- هذه الاتفاقية تأتي مباشرة بعد اتفاقية فرنسا مع ألمانيا 4 نونبر 1911 والتي ادت إلى تخلي ألمانيا عن أطماعها في المغرب مقابل حصولها على الكونغو.

والتي رسمت حدودها بموجب الاتفاقية الفرنسية الاسبانية لسنة 1900 وتبدأ شمالا من خط الطول 26 إلى الحدود مع المستعمرة الفرنسية بموريتانيا. إن اسبانيا ظلت تعتبر هذه المعاهدات هي المرجعية قانونيا لاحتلالها للصحراء.

سنركز في الصفحات التالية على نموذج الاستعمار بشمال وادي درعة أي بمنطقة وادي نون وآسا وبعدها نورد النموذج الاسباني في جنوب وادي درعة والساقية الحمراء ووادي الذهب من أجل إعطاء صورة ولوشبه عامة ومتكاملة.

لم تصل الجيوش الفرنسية إلى منطقة وادي نون إلا سنة 1934 مع ما يسمى بالحسانية ب «ملگا لحكامة»، أي تلاقي الجيوش الفرنسية القادمة من الجزائر والقادمة من موريتانيا بتلك القادمة من شمال المغرب. ومباشرة بعد التحكم العسكري والأمني في المنطقة قامت السلطات الفرنسية بوضع تنظيم إداري على شاكلة التنظيم الذي كان في شمال المغرب. وعملت على هيكلة السلطة داخل القبيلة بمنطق خاضع للضبط والمراقبة المباشرة واستتباب الأمن وجلب الضرائب؛ وقد كان هذا التنظيم الداخلي لشؤون الأهالي يقوم على هرمية من الأعوان من الأهالي يحتل أعلى السلم الباشا وخليفة الباشا في المدن والقائد وخليفة القائد، والشيخ و«المقدمين» في المناطق القروية؛ فقد عملت سلطات الحماية على الحفاظ على مؤسسات المخزن التقليدية ولكن تواجدها كان في الغالب صوريا، قصد إضفاء الشرعية على الإدارة الاستعمارية، ذلك أن الإدارة التي كانت تدعي الحكم بطريقة غير مباشرة من خلال القواد تطورت منذ البداية إلى حكم مباشر. فالقائم العام اليوطي الذي تبنى سياسية القواد الكبار «politique des grands Caids» كما كانت تسمى في الأدبيات الاستعمارية، جعل هؤلاء الباشاوات والقواد تحت مراقبة «سلطة المراقبة autorité de contrôle» التي تمثلها الدول الحامية،

وهو ما سهل إدماج مجال جغرافي واسع وضمه إلى السلطة الفعلية للسطان، فلم تعد هناك بلاد سيبة، بما فيه استقلالية القواد عن السطان، لكن في مقابل ذلك كرس المقيم العام السلطة المباشرة للفرنسيين وجعلهم أصحاب السلطة الحقيقية وفي نفس الآن منح القواد سلطة كبيرة وامتيازات وساهم في توطيد سلطتهم داخل القبائل بدعم من الأجهزة الإدارية والأمنية والعسكرية الفرنسية.

عملت سلطة الحماية على تكريس المؤسسة التقليدية ووضعتها تحت المراقبة المباشرة في تعارض صارخ مع هدفها المعلن والمتمثل في تحديث البنيات السياسية بالمغرب؛ فتكريس النموذج القائدي هو استمرارية للحكم الفردي الفيودالي المستبد والعتيق ونمط في التدبير لا ينخرط في منطق ومفهوم الدولة الحديثة الديمقراطية. وهو استنتاج خرج به حتى منظرو السياسة الاستعمارية سنوات قليلة قبيل استقلال المغرب كما ورد في مقال بعنوان «مشاكل مغربية»[2]، مقال طرح المسألة القائدية بحدة كما طالب بتحديث هذه المؤسسة لتصبح أكثر مسايرة لمفهوم الدولة الحديثة والمؤسسات الديمقراطية. فأمام استحالة إلغائها، لما قد يثيره ذلك من فراغ في السلطة ومن فوضى، اقترح صاحب المقال إصلاحها والشروع في مسلسل تحويلها، مع التنبيه إلى أن كل تحول يهدف إلى دمقرطة النظام بالمغرب هو سعي مضاد لطبيعة سلطة السلطان، فالمغرب دولة تيوقراطية théocratie متناقضة في جوهرها مع الديمقراطية[3] حسب كاتب هذا المقال، بل يذهب إلى حد طرح التساؤل عما إذا كان المغرب بلدا ناضجا للديمقراطية أصلا.

2- De Laubadère A. «Problèmes marocains», *Politique étrangère*, n°3 - 1951 - 16e année pp. 248.

3- Ibid, p. 248.

لم يستطع المقيم العام ليوطي إلغاء مؤسسة السلطان لكون هذا الأخير يتمتع بشرعية دينية كأمير المؤمنين يسود ويحكم، عكس الباي في ظل الحماية في تونس أو ما حصل في الجزائر التي حلت فيها كل أجهزة الإدارة العثمانية وألغيت لتحل محلها إدارة فرنسية كاملة؛ فالسلطان كان رمزا سياسيا ودينيا لا يمكن أن يتم إلغاء دوره، لأنه حتى في مناطق السيبة، كان يتمتع بتأثير ديني. والمحافظة على سلطة السلطان كان لها هدفان: استغلال شرعيته الدينية وتجنب غضب المغاربة[4].

ارتأت الحماية أنه من الضروري المحافظة على السلطان وعلى عرشه وترك سلطته الدينية كما هي، ومن ثمة المحافظة على التنظيم المخزني كذلك لأن موظفيه ورجاله لهم خبرة في تدبير البلد، وهي الخبرة التي يجب الاستفادة منها، ناهيك على أن هذه السياسية لن تزعج القوى الأجنبية المنافسة التي لم تكن ترغب في تدخل عنيف وتغيير جذري للأوضاع في المغرب[5]. منذ البداية اعتمدت الحماية على النظام المخزني ولكن شرط توجيهه ومراقبته فحدت من سلطته وجعلت كل المؤسسات تخضع لمراقبة.وتدبير مشترك بين الموظفين المخزنيين وموظفي الحماية. وكان المقيم العام ليوطي هو مهندس التنظيم الإداري في المغرب الذي ظل ساريا حتى بعد مغادرته وظيفته.

كان التقسيم الإداري الذي طبق في مناطق الحماية بالمغرب يراعي مصالح الإدارة الفرنسية وأهدافها؛ ونظرا لموقع منطقة وادي نون على الحدود فقد اعتبرتها الحماية الفرنسية منطقة عسكرية، على خلاف مناطق أخرى كانت مناطق مدنية تحت سلطة المراقب المدني. وبناء عليه فإن هذه المناطق كانت خاضعة لمكاتب ضباط

4- Capitaine CHALMEL, « L'Organisation administrative et militaire du Maroc de 1912 à 1937. - I. Le pouvoir central», *Revue d'histoire rédigée à l'État-major de l'armée, Section historique* . XVII année, n 164, 1938, 1er semestre p. 63.

5- Ibid, p 64.

الشؤون الأهلية، وهو ما كان يسمى مصالح الاستعلامات، التي بدورها حلت محل «المكاتب العربية» التي كانت تؤدي الوظيفة ذاتها بالجزائر. فهؤلاء الضباط كانوا منخرطين في «التهدئة» وبعد انجاز هذه المهمة ألحقوا بمديرية الشؤون الأهلية وأصبحت وظيفتهم الجديدة هي المراقبة في المناطق التي اعتبرت عسكرية وذلك بعد سنة 1917 مع ليوطي الذي أعاد هيكلة مصالح الحماية بالمغرب. وأصبحت مهام هؤلاء الضباط، بعد أن كانت استخباراتية عسكرية وسياسية، تكمن في المراقبة والتدبير الإداري والسياسي، فالوظيفة العسكرية المحضة تراجعت مع نهاية عملية «التهدئة» لتتحول إلى «مصلحة الشؤون الأهلية» service des affaires indigènes. كان مقر هذه المصلحة بالرباط وهي مصلحة تقوم على مركزة الشؤون السياسية للأهالي ومراقبة المناطق العسكرية والجماعات التي تضمها، تحت الرئاسة المباشرة للمقيم العام. وتنقسم هذه المصلحة إلى جهات régions وتراب territoires ودوائر cercles، وكل دائرة تضم مكاتب bureaux ومراكز postes للشؤون الأهلية. وكان على ضباط الشؤون الأهلية مراقبة وإدارة القواد وجمع الضرائب (الترتيب) وضمان الأمن وجمع المعلومات الضرورية وتأطير القوات المساعدة المشكلة من كوم goums ومخازنية وأنصار partisans. والكوم هم وحدات تجند مؤقتا لهدف محدد في الزمن أما المخازنية فهم وحدات دائمة ملحقة بالمركز poste[6].

طبق هذا التقسيم على الصحراء الفرنسية، ووضع تقسيم إداري للمجال الترابي في شمال بلاد قبائل تكنة بوادي نون حيث كان مقره الرئيسي في كليميم: «مكتب الأمور الأهلية كليميم» التابع لدائرة تزنيت التي بدورها تابعة لجهة أكادير. وكان مكتب كليميم يضم مراكز الشؤون الأهلية في المناطق

6- Ibid, p. 5.

التالية : آسا واورويرة وعيون درعة وعوينة وتركز ووادي نون، كان هذا المركز الأخير في الساحل الغرب لواد آساكا على بعد 10 كلم من مصب الوادي، وفي الأواخر تم إضافة مركز صغير على مصب وادي درعة تافنديلت، على الحدود بين الفرنسيين والاسبان. كان كل مركز تحت إشراف ضابط عسكري وكانت الصلاحيات تعود لمكتب كليميم في التوقيع والمصادقة على جميع الوثائق الإدارية والتدبير المالي واتخاذ القرارات في تعيين القواد والشيوخ وغيرها من الإجراءات اللازمة باقتراح من رؤساء المراكز.

لم تكن للمسؤولين على المراكز سلطات واسعة في أخذ القرار فكانت مهامهم تكمن في جمع المعلومات الاستخباراتية وتقديم المقترحات لمكتب كليميم. وقد تداول على الرئاسة في كل هذه المراكز ومكتب كليميم ضباط عسكريون كان يساعدهم على المستوى المحلي قواد وشيوخ القبائل وتحت سلطتهم المباشرة مخازنية من الأهالي؛ وقد عرف هذا التنظيم تغيرات على مستوى هيكلته دون أن يمس ذلك الجوهر؛ ففي بداية الخمسينات، أدخل تعديل بإحداث جهاز خاص بمراقبة الرحل، بما يعنيه من خلق وحدات عسكرية من الجمالين méharis لتتبع خيام الرحل وغيرها من الإجراءات الأمنية والعسكرية والإدارية. وكانت هذه الوحدات خاصة بآيت اوسى، لطبيعة القبيلة الترحالي، وقبائل رحل غير تابعة للفرنسيين وينعتون في التقرير بالرحل الأجانب les nomades étrangers ويعني بهم يكوت وازرقيين والركيبات الذين يترحلون في فترات من السنة شمال درعة ويأتون أيضا إلى أسواق ومواسم وادي نون. لم تكن آيت اوسى قبيلة الرحل الوحيدة داخل وادي نون، لقد كانت آيت لحسن مثلا من قبائل الرحل، ولكن الفرنسيين اعتبروا أن

آيت اوسى هي من أكبر رحل المنطقة في شمال درعة السفلى وهي التي يجب أن تتركز عليها المراقبة. ومن أجل مراقبة كل من آيت اوسى والقبائل الرحل، أوكلت المهمة لمراكز آسا وعيون اغمان وتافنديلت، وعين بالمناسبة ضابط منسق لجهاز مراقبة الرحل[7].

لقد أدخلت فرنسا إلى الصحراء بيروقراطيتها الصارمة وهيكلتها للمجال وتدبير شؤون القبائل بمنطق الدولة المركزية اليعقوبية في مجال لم يعرف من قبل هذا النمط من السلطة المباشرة والتقسيم والصرامة في المراقبة. والقواد نظريا هم تابعون للصدر الأعظم في التنظيم الإداري للحماية، أي وسطاء بين السلطة المركزية والأهالي، ولكن نلاحظ أن هذه التبعية لم تكن في الواقع إلا تبعية صورية لأنهم خاضعون على أرض الواقع وبشكل مباشر للإدارة الفرنسية من خلال ضباط الشؤون الأهلية.

انطلاقا من هذه الهيكلة الإدارية، باشرت سلطات الحماية تنظيم القبيلة وفق رؤيتها التي لا تخضع إلا للهاجس الأمني والسيطرة على المجال والإنسان واستغلال الخيرات كما جاء في وثيقة فرنسية: «إن تعيين القائد على رأس القبيلة والشيخ على رأس الفخذة فرضته ضرورة محاربة الفوضى في هذا البلد، وجمع أناس من نفس الأصل لتلقي خضوعهم وولائهم. هؤلاء الموظفون fonctionnaires وسيلة للمراقبة تولدت مع التهدئة السلمية»[8]. هذا المقتطف من الأرشيف الفرنسي يوحي لقارئه أن القبيلة كانت تعيش فوضى داخلية وبقدوم الفرنسيين أرسيت قواعد التدبير التي تؤمن السلم والأمن، بواسطة القواد والشيوخ، وهو بطبيعة الحال ما يجانب الحقيقية كما بينا ذلك في الفصل الأول من خلال دور العرف والجماعة في تنظيم الحياة داخل

7- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2211.
8- Archives de l›Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2217.

القبيلة. إن تبني التنظيم السياسي والإداري القائم على تعيين القواد والشيوخ على القبائل الصحراوية بوادي نون، يتماشى مع المنظور الكلونيالي لهذه القبائل التي كانت تصنف قبائل عربية، فهذه القبائل تعتبر قبائل فوضوية وتعودت منذ قرون على السلطة الفردية للقائد والشيخ كما يكتب بذلك أحد منظري إدارة الحماية[9]. وهو الكاتب الذي ينسى أن قبائل الشلوح بسوس مثلا كانت خاضعة بدورها لقواد، وقواد كبار grand caid، ومع ذلك حوفظ في هذه القبائل على دور الجماعة والعرف. كانت إذا ثنائية عرب / بربر هي المنظار الذي من خلاله سنت سياسة إدارية غافلة بذلك خصوصية كل منطقة وعدم إجرائية هذه الثنائية.

قام الفرنسيون بتعيين قائد أو أكثر على كل قبيلة يمثلونها لدى الإدارة الاستعمارية. وتعيين القواد يتم بقرار رسمي من السلطات العليا على المستوى الجهوي على شاكلة التنظيم المخزني التقليدي. وهؤلاء القواد يقترحون أسماء مساعدين لهم (خليفة القائد) وهم الذين يقترحون أيضا لائحة الشيوخ الذين يعينون على رأس كل فخذة من القبيلة والشيوخ بدورهم يختارون مقدمين. وتختلف هنا عبارة ووظيفة المقدم جذريا عن مقدم الجماعة وآيت اربعين كما رأينا سابقا؛ فعبارة المقدم لم تعد تحمل نفس المدلول كما هو في الوثائق بل تعني موظفا لدى «مخزن فرنسا»؛ ولم يكن القائد يعين الشيوخ فهو يقترحهم فقط على رئيس المركز التابع له، وقد ينالون الموافقة وقد يرفضون حسب المعايير الأمنية ودرجة الولاء التي تتبعها إدارة الشؤون الأهلية.

لقد كانت الإدارة الفرنسية في عهد الحماية مهووسة بإعادة النموذج التقليدي القايدي الذي ساد في المجتمع القبلي

9- Bremard, F., *L'organisation régionale du Maroc*, Collection des centres d'etudes juridiques, Tome XXVII , I.H.E.M, 1949, p 319

بجنوب المغرب وخاصة بالأطلس الكبير. فقبائل الأطلس الكبير التي توجهت إلى سلطة الحماية للتخلص من استبداد القائد عبد المالك المتوكي رفض طلبها، في حين كانت توجيهات المقيم العام ليوطي واضحة وتتلخص في المحافظة على القبيلة تحت قيادة المتوكي[10]. فعليا لا يمكن مقارنة القواد الكبار للأطلس واستبدادهم بما هوالحال عليه في الصحراء التي لم تعرف هذا النموذج القايدي، وحتى لقب القائد الذي كان يحمله بعض الأعيان حين دخول فرنسا إلى وادي نون كان في الواقع تشريفيا ومتوارثا عن أب أوجد منذ أيام الحسن الأول، أي في الفترة القصيرة التي عين فيها المخزن قوادا على القبائل؛ ولكن إصرار فرنسا على إعادة إنتاج هذا النموذج في مجال لم يعرفه سابقا، يبين السياسة الفرنسية المنتهجة مع القبائل، فمباشرة بعد احتلالها لوادي نون سارعت إلى وضع أسس تنظيم قبلي يحتل فيه القائد قمة الهرم داخل القبيلة.

أصبح نموذج السلطة في القبيلة يهيمن عليه النمط القائدي في نسخته الفرنسية، وأصبح على رأس كل قبيلة قائد، كما خضع تعيين كل قائد على كل القبيلة لضوابط واعتبارات مستقاة من خصوصية كل قبيلة. فمن القبائل من عين عليها قائد واحد (آيت لحسن، آيت موسى واعلي...) ومنها من عين عليها قائدان كآيت اوسى نظرا لكونها كانت تتشكل من لفين وتضم عددا كبيرا من العائلات ويمتد مجال ترحالها على مساحة واسعة وتتكون من المستقرين والرحل. ناهيك عن كون تعيين بعض القواد على قبيلة بكاملها كان تقليديا يتم أيام زمن المخزن؛ ولم يكن لإلحاق بعض القبائل بقيادة قبائل أخرى أن يمر دون أن يثير حساسيات قبيلة، ويخلق أو يوطد نوعا من تبعية قبيلة لقبيلة أخرى. فقبيلة تركز ألحقت إدرايا بمركز آسا تحت قيادة قبيلة آيت

10- Pascon, p., p. 294.

اوسى (القائد بوزيد ولد الرباني)، رغم معارضتها الشديدة لهذا الإلحاق. وظل شيخها يطالب باستقلالية قرية عوينة تركز عن كل تبعية للقائد بوزيد. وقبيلة آيت ياسين أيضا كانت ممثلة بشيخ تحت إيالة قائد أزوافيط يحيى. وأولاد بوعيطة بدورها كانت تابعة إداريا لقائد آيت لحسن؛ أما القبائل الناطقة بالأمازيغة من حلف تكنة مثل آيت براهيم وآيت حماد فقط عين على كل واحدة منهما قائد.

إن تبني نظام القائد أي النظام المبني على السلطة الفردية كان يعكس رغبة السلطة الجديدة في خلق مخاطب واحد، وليس الجماعة، للبت في أمور القبيلة وإدارتها. وبعد أن كانت السلطة جماعية أصبحت نسبيا سلطة فردية حتى وإن ظلت القبيلة حاضرة من خلال شيوخ فخذاتها،[٦] ولكن حتى هؤلاء أصبح تعيينهم خارجا عن القبيلة؛ فإلى جانب القائد هناك شيوخ القبيلة الذين يمثلون فروعها مشكلين بذلك الجماعة التقليدية دون أن تكون لهذه الجماعة السلطة نفسها التي كانت للجماعة قبل الحماية.

كانت وظيفة القائد في عهد الاستعمار تكمن في إخبار السلطات بما يحدث داخل القبيلة وتطبيق سياستها في جلب الضرائب «الترتيب» وضبط الأمن، ومدها بكل المعلومات حول كل ما يدور داخل قبيلته، بمعنى أنه أصبح في خدمة قوى خارج القبيلة، وأحيانا ضد مصلحة القبيلة، وهوما يجعل مصدر شرعيته خارجيا ورهينا أصلا بمدى خضوعه واستجابته لما يطلب منه من قبل مصالح الإدارة الاستعمارية. ولم يكن للقائد في القبيلة هامش كبير من الحرية والمبادرة، ولا يملك القدرة الكافية للتملص أو رفض سلطة الحماية خاصة أن من القواد من لم يكن يتمتع بشرعية كاملة على المستوى الداخلي؛ فطبيعة القبيلة

والنظام الجديد كبلا حريته وسلطته وشيوخ الفخذات الذين كانوا يعينون، حتى وإن كان يؤخذ رأي القائد فيهم، روعي في اختيارهم معيار الولاء لرئيس مركز الشؤون الأهلية. كما أنه يتم توظيفهم عند الحاجة ضد القائد لإضعاف سلطته إذا لوحظ أنه لم يعد يخدم مصالح فرنسا كما ينبغي.

هذا الوضع سيجعل من القائد مجرد موظف مساعد لمسؤول الشؤون الأهلية التابع له، يتم استدعاؤه في كل مناسبة تكون الإدارة في حاجة لخدماته في التوسط بين السلطة والقبيلة، وكل تغيب عن الحضور كان يعرض صاحبه لعقوبات. لذا فمن لم يلب من القواد الدعوة لأسباب معينة تجده يسارع لتقديم الأعذار وطلب المسامحة في تودد مشوب بالخوف من غضب الضابط الفرنسي. وهاتان الرسالتان من القائد بوزيد (آيت اوسى) تبين لنا نوعية العلاقة التي تربط بين القائد القبلي والمسؤول العسكري الفرنسي أي رئيسه المباشر، سواء في نقل الأخبار بالتفصيل حول قبيلته أو طلبه الصفح والمسامحة عن تأخره في المثول أمام حضرة «القبطان الحاكم» :

«الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

تبليغ السلام وغاية التحية والإكرام من جانب القايد بزيد إلى سعادة القبطان الحاكم على مركز الأمور الأهلية اكليميم ونواحيه السلام عليك أما بعد فإننا لاباس عندنا ونخبرك جنابك السعيد أن جميع قبيلة أدوامكيت [فرع آيت اوسى] لاباس عليها بعض منها في البطانة وبعض بالحمادة ونواحيها وأما خيامنا بالمزربيين من عند البيرات [منطقة] والبلاد قليل ربيعها [الكلأ] ولاكن حيتها [الماشية] لاباس عليها فأما البل [الإبل] بعثناها نحو زمور واكيدي واما الغنم فمكثت عندنا في البلاد

الذي ذكرت لك وأما ان براسي [بنفسي] كنت اريد أن اقدم على حضرتك السعيدة لأجل السلام عليك ومنعني الشطنة [الانشغال] لأن أهلنا بعيد والحية ليس فيها أحد ولاكن هذا سلام عليك كثير السلام لأن لا سلام تنوب عن المشافهة بالكلام ونحن على عهد المخزن فرحين به سواء قربنا أو في بعدنا يبعث لنا المخزن به ونحن فرحين بفعله وهذا ما نخبر جنابك السعيدة به بارك الله فيك وبه . والسلام في ذي الحجة الحرام عام 1360 »[11]. وفي رسالة أخرى «إلى سعادة السيد الكمندار حاكم مدينة كليميم ونواحيها سلام يليق بسيادتكم مع الرحمة والبركات يعم جميع أحوال سيادتكم أما بعد اعلام جنابكم السعيد أني خلفني مرض عيالي بحيث لم اقدر على التحرك حتى يفعل الله ما اراد به وقد أردت من سيادتكم المسامحة بارك الله لنا في عمرك والسلام على سيادتك ورحمة الله جوان عام 1954 القائد بزيد بن الرباني ».[12]

إن القائد بعد أن يغطي معلومات عن حالة قبيلته وتحركاته وموقعه كي يطمئن مخاطبه، يتوجه بطلب المسامحة مقدما التبريرات الموضوعية والشخصية التي حالت دون لقاء الحاكم، في محاولة منه دفع كل شبهة عن احتمال تمرده أوخروجه عن الطاعة بعدم قدومه إلى الحاكم كي يبلغ عن أحول قبيلته وأخذ الأوامر الجديدة.

كانت السلطات الفرنسية تعمل على تمتيع هؤلاء القواد والشيوخ بالشرعية ولكن في نفس الآن تحد من طموحهم للاستقلال عنها إذ يجب على القائد أن يلعب الدور المنوط به من طرفهم، أي دور الوسيط بين الإدارة والقبيلة وعدم تجاوز هذه الوظيفة، كما تدل على ذلك هذه الملاحظة حول أحد القواد

11- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2212.
12- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2211.

الذي اعتبروا أنه أصبح يتجاوز بطموحه حدود ما هومطلوب منه « يجب أن يعاد إلى دوره كوسيط بين السلطة والقبيلة doit être remis dans son rôle d'intermédiaire entre l'autorité et la tribu »[13].

لقد وضع الفرنسيون القواد في مواقف حرجة مع قبائلهم، فهم مطالبون على الدوام بتطبيق تعليمات المخزن الفرنسي، بما فيها تلك التعليمات التي تتعارض مع مصالح القبيلة ويتعرضون لضغوط دائمة، ولكن في نفس الآن لا يحظون بما يطمحون إليه من قبل هذا المخزن كما صرح أحدهم مباشرة : «المخزن (يعني المخزن الفرنسي) لا يجلب لنا إلا الإزعاج. ماذا يقدم لنا في المقابل؟ »[14]. ما ينطبق على القواد ينطبق على الشيوخ أيضا وبشكل مضاعف، لأن الشيخ كان تحت سلطة القائد والفرنسيين معا، وعليه أن ينال رضا الاثنين إذا أراد أن يستمر في مزاولة وظيفته، مع الأخذ بعين الاعتبار تطلعات فخذته القبلية، وبين كل هؤلاء، الذين كانت مصالحهم أحيانا متضاربة، يجد نفسه في مأزق تدبير العلاقات مع كل طرف، إذ لا يمكن له تلبية أوامر الفرنسيين دون أن يكون لهذه الأوامر نتائج سلبية على علاقته بأبناء مجموعته القبلية.

بعض الشيوخ الذين رفضوا الانصياع للأوامر، إما تتم تنحيتهم بسهولة أو اختاروا الرحيل بمن تبعهم من فخذة قبيلتهم إلى مكان آخر؛ فهذا أحد شيوخ فخذة آيت لحسن (آيت بوكزاتن) حين رفض تأدية غرامة كبيرة رأى فيها ظلما وإجحافا في حقه، غادر مجال حكم فرنسا إلى المنطقة الاسبانية المجاورة في آيت باعمران (قرب إفني)، وكان عليه انتظار تغيير مسؤول مركز الشؤون الأهلية ببوجريف لطلب الصفح وتبرير « خروجه

13- Archives de l›Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2217.
14- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n°, 3H221.

من الحكومة»: «اعلم أن الذي مشاني [دفعني للمغادرة] من الحكومة في بوجريف ليس شيئ فعلته في المخزن قبل مجيئك للحكومة في بوجريف ولكن الذي مشاني ظلمت قبلك ظلما كبيرا ظلمني به الحاكم الذي قبلك [...] وحين سمعت بك وبما فعلت لآيت لحسن من الأمر الصالح فرحت بك غاية لأن بلادي وحكومتي لا نحب غيرها ونخبرك يا حاكمنا أني نحب أن ترسل لي بالمسامحة أنا ومن تبعني من قبيلتي هنا نقدم به إليك ولا نحب غيرك»[15]. وفي رسالة أخرى نلاحظ أن الشيخ حين شعر بالظلم لم يكتف بالخروج عن طاعة الحكومة بل هدد باللجوء إلى الرباط «لتعلم انني ليس بغادر ولا هارب ولكنني ظلمت بألف ريال كاره اخترتموها عني وظلمتوني بها ولم تكن في القانون المخزني ولا في الحكم الشرعي وحين أعطيتها لك أيها السيد الفسيان [الضابط] وقلت لك أني ليس بغادر لك ولا بد من شكوايا نرسلها للرباط على هذه الظليمة التي ظلمتموني بها لأني رجل لا نظلم ولا نحب الظلم».

مع زمن الحماية لم يعد مكان ل«كبار» القبيلة الذين يستمدون شرعيتهم من قيم ومن مرجعيات محلية لصيقة بالقبيلة من جاه وعرض ونسب وحسب، بل أفراد عينتهم الإدارة لاعتبارات خضوعهم لها وخدمتهم لمصالحها. إنهم أدوات في خدمة سياسة السلطة المركزية في علاقتها بالقبائل. وهم أنفسهم كانوا واعين أن مناصبهم وامتيازاتهم رهينة بخدمتهم لهذه السلطة. هؤلاء القواد والشيوخ، الذين أبعدتهم السلطة الفرنسية عمدا عن قبائلهم ومصدر مشروعيتهم أصبح هدفهم وغايتهم هي الاستمرار في مناصبهم على حساب قيم تقليدية كانت تميز «كبار القبيلة» وزعامتها؛ ففي رسائلهم نعثر على توسلات للحصول على امتيازات شخصية مثل تمتيعهم بأن

15- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3 H2217 (2).

يكونوا قوادا على القبيلة كلها على حساب قائد آخر كما هو حال بوزيد ولد الرباني والذي رفض طلبه مطالبا بأن يتبع كل أوامر الإدارة إن هو أراد ذلك[16].

لم تكن الطلبات الموجهة للسلطات الاستعمارية من لدن القواد والشيوخ تتعلق فقط بامتيازات السلطة بل أيضا استجداء عطايا من سكر ودقيق وشاي وبعض الهدايا من ضباط الشؤون الأهلية محليا أوعلى مستوى كليميم. جلهم كانوا يتوسلون إلى حد التملق بالمخزن الفرنسي كما تعبر عن ذلك عبارات رسائلهم، ومقابل ذلك نلاحظ تعامل الفرنسيين المتسم بالتعالي إلى حد الاحتقار حيث وصف بعضهم في التقارير ب « متسولين، طماعين » وأن « علاقاتهم بسلطة المراقبة هي علاقة طفيليات بالبقرة الحلوب » « يلعب على الواجهتين » إلى غير ذلك من الأوصاف التي كان يمتزج فيها التقييم الموضوعي – من منطلق مصلحة الفرنسيين – لمهامهم وشخصيات كل واحد منهم، بالنظرة العنصرية الجارحة التي كانت لهؤلاء الضباط الفرنسيين المغرورين بقوتهم ووضعهم في قمة هرم السلطة على قبائل مختلفة عن مرجعياتهم الغربية والتي أصبحت تحت رحمتهم.

لقد فقد زعيم القبيلة هيبته مع النموذج الجديد، وأصبحنا أمام قواد وشيوخ يتوسلون في رسائلهم السلطة الفرنسية وحكامها ويتوددون بها، باحثين عن رضاها تزلفا أو طمعا أو عن قناعة، وهي بالمقابل تتعامل معه بعجرفة وسلطوية. ولا تتوانى في توجيه إنذارات وتوبيخات لهم وإصدار أحكام عليهم بالإقامة الإجبارية بعيدا عن قبائلهم وأهاليهم، فهم يوقفون وتتم تنحيتهم فور إقدامهم على فعل لا يرضي الفرنسيين. ولا يختلف وضع الشيوخ عن وضع هؤلاء القواد بل إن وضعهم كان أكثر

16- « Quand on veut un grand commandement, il faut suivre en tout les ordres du Makhzen ». (Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3 H 2212)

هشاشة، فهم كانوا تحت سلطة القائد الذي يقوم بممارسة سلطاته والفرنسيين الذين يطالبونهم بالمزيد من العمل. وفي كل التقارير عن القواد والشيوخ تتكرر عبارات «يعطي مردودية» «أو لا يعطي مردودية»، بمعنى أنه يستجيب لأوامر الفرنسيين. واستمرار أي واحد من هؤلاء رهين بهذه المردودية؛ فبعض القواد والشيوخ وجدوا أنفسهم خارج دائرة السلطة بعد غضب الحاكم العسكري بكليميم عليهم. بخلاصة أصبح مسؤول الشؤون الأهلية هوالمتحكم في زمام القبيلة يعين القواد وينحيهم متى شاء. وبدورهم وجد بعض الأفراد فرصة في تسلق هرم السلطة داخل القبيلة؛ فلقد عززت إدارة الحماية مواقع أفراد داخل قبائلهم بتنصيبهم قوادا أو شيوخا، مضفية على هذه الوظيفة طابعا رسميا، وهو ما سمح بإعادة رسم خريطة النخبة القبلية. إن القواد الجدد منحت لهم وظيفتهم داخل سلك الإدارة الاستعمارية الحصول على امتيازات ومراكمة الثروة وخلق شبكة من الزبناء والأتباع.

من كل ما تقدم لا يجب أن نفهم إن كل القواد كانوا خاضعين، فلقد حاول بعضهم، حسب هامش الحرية التي كانت لديه وقدرته على المناورة، أن ينفلت من الخضوع الدائم لما تريده منه السلطة ويحافظ على نوع من الاستقلالية. وما التوبيخات والأحكام بالإقامة الإجبارية التي تعرض لها بعض القواد إلا دليل على أنهم لم يكونوا دوما أداة طيعة في يد السلطة الاستعمارية، بل تصرفوا في بعض المواقف حسب ما تمليه عليهم مصالح القبيلة وقيمها أو مصالحهم الذاتية. وفي تقرير بتاريخ أكتوبر 1949 موجه من رئيس مركز آسا إلى رئيس دائرة كليميم، يبلغ بأن القائد بوزيد الرباني، قائد فرع ايد اونكيد (آيت اوسى)، لم يخبر المركز عن أحداث وقعت بقصر آسا من ضرب وسب لمخازنية [قوات مساعدة للحاكم الفرنسي]، بل إنه لم يتدخل

لضبط الأمن لأن الحدث مر بحضوره، وهو ما يعتبره التقرير خطأ فادحا على القائد أن يؤدي ثمنه بتنحيته من منصبه أو على الأقل بتوجيه توبيخ له، مع التذكير بأن القائد نفسه تلاعب في ضريبة « الترتيب » في ما سبق.

هذه الحادثة لا يمكن فهم تفاصيلها الحقيقية إلا في تقرير آخر صادر من رئيس دائرة كليميم إلى رئيس جهة أكادير، فالمخازنية التابعون لمركز آسا، الذين ضربوا من طرف سكان قصر آسا وبحضور القائد الرباني نفسه، ضبطوا وهم يدخلون دارا في قصر آسا كانت فيها امرأتان، قصد ممارسة الفساد، وقبض عليهم السكان وأدخلوهم منزلا وأشبعوهم ضربا، وهو أقل ما يمكن أن يفعلوه، لأننا إذا رجعنا إلى عرف آيت اوسى، فالعقوبة في هذه الحالة ستكون أكبر مما تعرضوا له. وكان من بين الذين شاركوا في عملية القبض على المخازنية وضربهم، « مقدمين » أي أعوان سلطة تابعون إدريا للقائد بوزيد. أخذت القضية بعدا أكبر من مجرد شجار وتعارك، فالمقدمين الذين شاركوا في الحادثة فصلوا من مهامهم ومن بين الذين مارسوا ضرب المخازنية حوكموا بالسجن ووصلت أحكام بعضهم إلى ثلاثة سنوات سجنا نافذة، وفرضت على سكان قصر آسا المشاركة في أعمال ذات منفعة عامة لمدة ثمانية أيام. أما المخازنية، المسؤولون عن كل ما جرى، فإنهم نقلوا إلى كليميم وتمت حمايتهم من قبل الفرنسيين رغم مطالبة جماعة القبيلة بمعاقبتهم. وأما القائد بوزيد فإنه تلقى توبيخا رسميا[17].

لم يكن للقائد بوزيد أن يقبل بمس عرض دار من مجال إيالته ويقف مع المخازنية ضد سكان قصر آسا. كان عرض القصر وشرفه وحرمته هو أيضا موضع تعد بشكل غير مباشر، ولم يكن هناك بد من أن يقف مع سكان القصر في معاقبة مرتكبي جريمة

17- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2212.

العرض. والقائد بوزيد، كيفما كان ولاؤه للفرنسيين فإن الأمر حين وصل إلى مسألة العرض لم يجد بدا من مؤازرة سكان القصر ضد المخازنية. الدرس الآخر من هذه الحادثة، هو هذا التدخل القوي من السلطات الفرنسية التي فصلت أعوانا لها وسجنت ووبخت القائد وفي المقابل قدمت الحماية للمخازنية. إنه المنطق القوي للدولة التي لاتقبل أن يهان من يحمل زيها ويعمل تحت إمرتها، خاصة قوى الأمن والجيش؛ فالمخازنية هم رمز السلطة الجديدة ووسيلتها في قمع وممارسة سلطة الإكراه وأي مساس بهم هو مساس بسمعة الدولة والإدارة العاملين معها.

إن ما ارتكبه المخازنية هو جريمة عرض وشرف يعاقب عليها القانون العرفي بأقصى العقوبات ويكفي أن نشير أن من قتل وهو في حالة تلبس بالزنا فلا دية له حسب العرف القبلي؛ أما والفرنسيون أصبحوا هم الأسياد فإن منطق القيم تغير. إن منطق الدولة لا يتناسب مع منطق القبيلة وقيمها، فما ارتكب كان يعتبر شأنا داخليا يعاقب مرتكبوه من قبل الجماعة ولكن الفرنسيين كان لهم مرجعية أخرى ورؤية مغايرة تخضع لقوانين الدولة في تدبيرها للنزاعات. فها هي تتدخل في شأن خاص بالقبيلة يمس العرض والشرف من أجل أن تحمي رجالها حتى وإن كانوا من الأهالي، لأنهم بانخراطهم تحت العلم الفرنسي وخدمة الإدارة الفرنسية أصبحوا يعتبرون خارج الجسد الاجتماعي المحلي لينتموا إلى جسد آخر، هو الدولة الفرنسية.

لقد سردنا هذه الحادثة لإبراز أن القواد والشيوخ الذين عينتهم الإدارة الفرنسية لم يكونوا كلهم بنفس الخضوع لإرادتها، فمنهم من كان يتمرد عليها أو يراعي مصلحتها ولكن بسرعة كانت تتم تنحيته بعد سلسة من الإنذارات والتوبيخات، ناهيك عن الصراعات والوشايات والمؤامرات داخل القبيلة ذاتها

من أجل تولي منصب أو تنحية شيخ أو قائد لم يعد مرغوبا فيه.

ومواقف القائد الذي رفض أن يكون أداة طيعة للفرنسيين تتكرر كثيرا مع القائد محمد ولد الخرشي، الذي تميز بكارزما وشخصية قوية، كما أن طبيعة اللف الذي يقود، ادي أومليل (آيت اوسى)، كانت تدفعه إلى الترحال الدائم وبعيدا عن أعين السلطات ومراقبتها المباشرة. أضف إلى ذلك أن مجال ترحال ايد أومليل كان يمتد جنوبا وغربا حتى جنوب درعة مجال الحماية الاسبانية، مما جعله يدخل في علاقة مع الإدراة الاسبانية بالطنطان. وكانت هذه العلاقات تزعج الفرنسيين كثيرا. كانت تنقلات محمد ولد الخرشي في المناطق الاسبانية تتبع عن قرب، وإلى حدود بداية الأربعينات كان يتهم بأنه سيتخلى عن الفرنسيين للدخول تحت حماية الاسبان، بما يعنيه خروج قسم كبير من آيت اوسى عن سلطة الإدارة الفرنسية وعواقبه على تدبير منطقة إستراتجية على الحدود التي تحتلها القبيلة. وكانت العلاقة شبه الدائمة بين محمد ولد الخرشي ومركز الطنطان الاسباني تتبع بكثير من الشبهة والحيطة من قبل الفرنسيين كما تدل على ذلك الرسالة التي وجهها محمد ولد الخرشي لحاكم مركز آسا «من القائد محمد بن الخرشي وجماعته إلى سيد القبطان جربي الحاكم بناحية ءاسا ونواحيها وبعد فليكن في كريم علمك بأني قد وصلني كتابك العزيز عندنا وفرحنا به وعزمنا على ما راسلت يقدم لك لعندك وصبحت العسة [الحراسة] علينا من لصباني [الإسبان] من كل جهة وءاتانا كل شكام [الوشاية] من عندكم ولكن اعلم باني لا نغدركم ولا نغدر أحدا منكم ولو تكلم لنا كل أحد والسلام عن اذن القائد محمد الخرشي امنه الله»[18] وفي رسالة ثانية نجد المضمون نفسه، تقول الرسالة: «القائد محمد بن الخرشي وجماعته إلى سعادة سيد القبطان مريك وما معه من

18- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2212.

حكامنا وبعد فليكن في كريم علمك بأني أنا وجماعة ما عندنا حاكم غيرك ولا نتكلم لكنس [جنس] من النصرى سوى أنت وعلم بأني أردت القدوم لعندك وءاتتني بطاقة من مناحيتك على جهة الخوف منك لان الناس يقول لك قد غدرت وأنا والله ما علمت بشيء حتى صبح عل مخزن صباني بعسته ولا نقدر لها على شيء وأراد مني مقالة ولم يجدها مني من عزتك والسلام عن إذن القائد محمد بن الخرشي»[19] وهاتان الرسالتان تعودان لشهر يوليوز 1940.

إن حيثيات هاتين الرسالتين وسياقهما التاريخي مرتبط بمحاولة الاسبان استقطاب لف ايد أومليل الذي وفدت بكثرة لمراعي جنوب درعة. واستغل مكتب الطنطان الفرصة لاستقبال القائد الخرشي واقناعه بضم فرع القبيلة إلى الاسبان. ولقد انتقل إلى خيمة القائد ثلاثة ضباط اسبان من الطنطان ولما رفض مقترحاتهم فرضوا حراسة على الخيمة. هذه الحراسة لم تكن من أجل الحد من حركته، فابنه في الفترة نفسها استطاع أن يخرج ويسافر إلى آسا دون أن يمنع من طرف هذه الحراسة، لكن نظن أن الاسبان كانوا يهدفون إلى ضبط تحركات هذا القائد ووضعه تحت أعينهم طيلة مقامه في مجالهم بعد أن فشلوا في استقطابه.

إن الصراع بين الاسبان والفرنسيين على القبائل التي كان مجالها على حدود مستعمرتهما في الجنوب كان على أشده. فآيت لحسن ويكوت وازرقيين وآيت اوسى كانوا محط تجاذبات في أواسط الثلاثينات من قبل سلطات كلا البلدين كي يعقدوا معهم اتفاقية الخضوع. كما أن الحدود المرسومة على الورق والتي تم الاتفاق عليها في بدايات القرن العشرين لم تكن حدودا نهائية، وخضوع قبيلة لسلطة ما يعطيها الحق بالمطالبة بمد سلطتها على تراب تلك القبيلة. كان محمد ولد الخرشي، مثل غيره من

19- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n°3H2212 .

زعماء القبائل في الصحراء، على وعي ودراية بأن اتفاقيه وضع لف قبيلته تحت هيمنة قوة استعمارية (فرنسا) لا تمتد سلطتها الواقعية على ترابه التقليدية سيحرمه من هذه الأراضي ولذا فإنه اختار القوة الاستعمارية التي آل لها الجزء الأكبر من مجال قبيلة آيت اوسى، ومقابل ذلك فقدت القبيلة ملكية أراضي في الجانب الآخر من المستعمرة. وهو المصير الذي تعرضت له القبائل التي كانت تحت الحماية الاسبانية جنوب درعة حيث منعتها فرنسا من الاستفادة من مراعيها التقليدية شمال درعة كما حدث مع قبيلتي ازرقيين ويكوت.

لم يطمئن الفرنسيون طيلة تواجدهم بآسا للقائد محمد بن الخرشي، الذي هو نموذج القائد الذي ظل في نظرهم غيورا على استقلاليته، كما عبروا عن ذلك في تقرير خاص به « ذكي جدا، يتمتع بتأثير كبير في قبيلته محبوب وسطها أكثر مما هو مطاع. يتبع الأوامر التي تلقاها بكثير من الاستخفاف [...] له نزعة التسيير خارج سلطة المراقبة »[20]. كان محمد الخرشي من طينة قواد الصحراء الكبار كما يصنفه الفرنسيون أنفسهم grand Caid saharien، خاصة أنه في سنوات الحماية الأخيرة اتسمت مواقفه تجاه ضباط الشؤون الأهلية بمركز آسا بكثير من الاستقلالية.

لم يكن نموذج محمد ولد الخرشي فريدا في تعامل القائد مع الإدارة الاستعمارية، ولعلنا من خلال تتبع مسارات عدة قواد نخرج باستنتاج مفاده أنه يصعب الحديث عن موقف ثابت للقائد في تعامله مع الحماية الفرنسية، فهو يخضع لها ويطبق أوامرها في فترة ما، ولكن نجده في الآن نفسه يتهرب منها وقد يعلن العصيان ضدها أحيانا أخرى.

نود تأكيد أطروحة مهمة بالنسبة إلينا في هذا الباب، إذ رغم ما قدمناه من تمييز، ولو نسبي، بين نماذج من قواد وأعيان كانوا

20- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n ﺭ*I2211*.

خاضعين للفرنسيين وآخرين اتسم مسارهم بالتمرد، لا نخضع لتصنيف يجعل القواد والشيوخ الذين كانوا في عهد فرنسا في صنف «الخونة» و«العملاء». إنها مصطلحات لا تفسر لنا الظاهرة، فهي تنبني على رؤية أيديولوجية وليدة حركة المقاومة والحركة الوطنية وبعدها مثقفي الدولة–الأمة في عهد الاستقلال. ولكن بالنسبة للباحث تظل هذه التصنيفات متسرعة وسهلة وتحمل إدانة واتهامات وأحكام سياسية. من السهل أن نحكم على وقائع ومواقف أشخاص من خلال مرجعياتنا الحالية ورؤيتنا وحتى مواقفنا السياسية. إن القواد والأعيان الدينيين وشيوخ القبائل وجدوا أنفسهم أمام واقع هيمنة قوة عسكرية متفوقة عليهم وتملك من أدوات القوة ما يجعلها قادرة على سحقهم.

إنهم لم يستسلموا في بداية الأمر، بل خاضوا معارك ضد الفرنسيين على الواجهة الموريتانية، والتي كانت السمارة أحد أهم معاقلها، وبعد احتلال شمال موريتانيا وشد الخناق عليهم صعدوا نحوالشمال ورافقوا الشيخ ماء العينين إلى تادلا وحين عاد الشيخ منهكا ووافته المنية سنة 1910 بتزنيت، ظلت القبائل في الجنوب حاملة لواء الجهاد، وفي سنة 1912 شاركت القبائل بكثافة إلى جانب حركة أحمد الهيبة، وخاضت معارك على مشارف بن كرير وفي سيدي بوعثمان قرب مراكش. بعد الانتكاسة في موقعة سيدي بوعثمان، قفلوا يحملون مرارة الهزيمة وغدر قواد حوز مراكش. ورغم ذلك لم يستسلموا، ظلوا يمدون المقاومين في سوس في مواجهة تقدم الحركات المخزنية الفرنسية بالرجال والأموال. فطيلة مدة إقامة الهيبة بأكردوس (قرب تزنيت) وبعده أخيه مربيه ربو، ظلت قبائل الصحراء تشكل القاعدة الخلفية التي يلجأ لها في وقت الشدة من أجل إنقاذ جيوش المقاومين سواء سنة 1913 في سهل سوس أو في حصار وجان قرب تزنيت وعلى واجهة آيت باعمران وفي المعركة الحاسمة التي انهزمت فهيا الجيوش

الموالية للفرنسيين في لخصاص وسقط فيها قائد حملتهم القائد حيدا اوميس. هذه المعركة الشهيرة سقط فيها أيضا قائد آيت اوسى القائد شياهو مجاهدا إلى جانب جيش القبائل المقاومة. وبعد أن حوصرت قبائل الصحراء على يد جنود الفرنسيين من ثلاث جهات (الجزائر وموريتانيا والمغرب)، اقتنعت باستحالة المقاومة ووضعت السلاح بعقد هدنة مع الفرنسيين مكرهة. أما أعيانها والذين منهم من كان إلى وقت قريب رأس رمح المقاومة فإنهم اضطروا إلى الدخول في مقاومة غير ممانعة une résistance passive وصامتة ضد الفرنسيين.

إن القواد والشيوخ الذي قبلوا التعامل مع الفرنسيين لم يكن موقفهم يعبر عن مسألة عمالة أو خيانة؛ فالمدرسة الإنجلوسكسونية وبعدها الفرنسية تجاوزت في دراستها هذين المفهومين من أجل مفهوم accommodation، والذي يمكن ترجمته بالترفيق والتكيف. وكانت الدراسات الأنجلوسكسوينة أول من استعمله حول العلماء المسلمين بإفريقيا الغربية في علاقتها بالمستعمر الفرنسي[21]. وقد سار على هذه الخطى الباحث الأمريكي دافيد روبنسون Robinson David في كتابه عن غرب افريقيا[22]. وفي محاولة التعريف بهذا المفهوم نستحضر تعريف جون لوي تريو Jean-Louis Tiaud الذي يرى بأن مفهوم accommodation يشمل حقولا واسعة ويعبر عن رغبة في التكيف مع علاقات القوة الجديدة دون أن يصل هذا التكيف إلى حد العمالة collaboration الأيديولوجية المفتوحة[23]. إذا فما

21- Levtzion, n., «Islam in West African Politics: Accomodation and Tension between the 'ulamà' and the Political Authorities», *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1978, vol. 18, n°3, pp. 333-345.

22- Robinson, d., *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie 1880-1920 : parcours d'accommodation*, Karthala, Paris, 2004.

23- Robinson, d., et Triaud, j.-l, (éd.) *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960*, Karthala, Paris, 1997, p. 14.

بين المقاومة والخيانة- العمالة يوجد مجال واسع يستعصى على كل وصف نمطي متسرع ونهائي. ومفهوم التكيف يساعدنا على تجاوز ثنائية المقامة والعمالة السائدة في وصف العلاقات تحت سلطة احتلال ويمكننا أيضا من وصف الأوضاع التي يوجد فيها أفراد المجتمع الذين وجدوا أنفسهم تحت احتلال لا طاقة لهم على مواجهته ويحاولون قدر الإمكان التكيف مع إكراهاته دون أن يصبح موقفهم هذا موضع إدانة. فلا يوجد أي احتلال دون قبول، ولو من درجة أدنى، من طرف المحتلين من أجل المحافظة على حياتهم ومصالحهم واستمرارية المجتمع وتوازنه. وفي حالة المغرب نذكر أن الحماية كانت بمباركة من السلطان وتحكم باسمه، وأن القواد والقضاة كانوا رسميا تحت سلطة الصدر الأعظم أي المخزن الشريفي كما كان يسمى. فأين إذا تتجلى الحدود بين العمالة والمقاومة في هذه الحالة؟ إن أي واقع هو من التعقيد الذي من الصعب أن نحكم عليه ببساطة وخاصة انطلاقا من واقعنا الراهن ونمط تفكيرنا ومرجعياتنا الأيديولوجية ورهانات الحاضر.

2 ـ الجماعة القبلية وسياسية التهميش

مع بداية الاستعمار الفعلي للصحراء قام «المخزن الفرنسي» كما كان يسمى، بإدخال تغييرات جوهرية على تنظيم ممارسة السلطة داخل القبيلة في صالح تكريس السلطة الفردية والإدارة المباشرة وريثة تجربة الدولة اليعقوبية الفرنسية، التي لم تكن فقط في صالح المستعمر فحسب بل كانت أيضا في صالح السلطان بتمكينه من مد سلطته على بلاد السيبة سابقا وإدماجها في المنظومة المخزنية العامة. وسنركز هنا على تطور السلطة وتحولها من الجماعة إلى سلطة فردية تستمد مشروعيتها من قوة خارجة عن القبيلة ورهينة بها. وسنتطرق في البداية إلى القبائل التي كانت تحت الاستعمار الفرنسي بوادي نون وبعدها نقدم بعض النماذج من منطقة الاستعمار الاسباني.

كان من أهم أسئلة الفرنسيين، حين شرعوا في التفكير في وضع تنظيم إداري في المغرب، طرح السؤال حول وجود هيئة تنظم الحياة العامة المحلية في البادية بالمغرب. وعكس المدينة المغربية، قبل الحماية، التي كانت تتوفر على نخبة تسهر على تسيير شؤونها من إداريين ومحتسبين وقضاة وعناصر لاستتباب الأمن، فإن البادية كانت مصدر تساؤل المنظرين الفرنسيين. لقد وجدوا الجواب بسرعة في الجماعة كمؤسسة سياسية institution politique حقيقية كانت تقوم بدور تنظيم المجتمع وبالتالي يمكن أن تلعب تحت سلطة الحماية الوظيفة نفسها التي كانت تلعبها في السابق. فهي المؤسسة السياسية الوحيدة، في نظرهم، التي لها عمق تاريخي والتي يمكن أن تؤسس لحياة محلية عامة بالنسبة للإدارة الفرنسية والتي يجب إحياؤها، ولم لا إدخال تغييرات عليها من أجل تنظيم «الجماعات العمومية» collectivités publiques أي الحياة القروية العمومية vie publique rurale [24].

ومن أجل هذا الهدف سارعت إدارة الحماية إلى سن قوانين في هذا الاتجاه، وكان ظهير 16 ماي 1930 وظهير 8 أبريل 1934 من أهم الظهائر التي ستصبح مرجعا في هذا الميدان؛ فبموجبهما ظهر ما يسمى ب «الجماعة القضائية» في «بلاد العرف» أي بلاد السيبة الأمازيغية حسب الفرنسيين. وتتشكل هذه الجماعات من أعيان معينين بواسطة ظهير من طرف الصدر الأعظم باقتراح من سلطة المراقبة. وباحتلالها لمنطقة وادي نون سارعت إدراة الشؤون الأهلية بتطبيق السياسية التي بدأتها في المناطق الأخرى بوضع قبائل تحت القواد والشيوخ وقبائل تحت الجماعة. وبما أن القبائل الصحراوية كانت مصنفة في خانة القبائل العربية فإنها لم تكن نظريا معنية بتطبيق الظهير البربري، وطبق عليها نظام الحكم الفردي على حساب الجماعة مع الاحتفاظ بالازدواجية

24- BREMARD, F., op. cit., pp. 304-305.

في التعامل في حالة بعض القبائل كما هو الحال مع قبيلة آيت اوسى.

عمدت فرنسا منذ احتلالها للجزء الشمالي من الصحراء إلى تقويض الجماعة التقليدية القاعدية لصالح نظام إداري سياسي جديد يراعي مصالحها ويخضع لرؤيتها ونظامها الدولاتي الذي مزج بين الدولة – الأمة اليعقوبية والنظام المخزني التقليدي. وتم ذلك بشكل تدريجي، فمثلا فور وصول القوات الفرنسية إلى آسا كان أول تنظيم لتدبير شؤون القبيلة والقصر (آسا) يستمد نموذجه ومرجعيته من الجماعة التقليدية، لكن مع تغيير جوهرها ووظيفتها وهيكلتها تماما بما يستجيب للهيكلة الإدارية الفرنسية الجديدة. ففي سنة 1935 أحدثت ما أسمته الجماعة القيادة jamaa de commandement والجماعة القضائية jamaa juridique في تطبيق للسياسة التي سنت في الشمال. تضم الأولى القائد وشيوخ الفخذات وتضم الثانية شخصيات من الأعيان لا يحملون أي لقب إداري أوسياسي ومعهم فقيه. هذا التنظيم الذي أشرف عليه ضابط الشؤون الأهلية بمركز أسا في يناير 1935 [25] كان تحت أوامر مكتب كليميم للشؤون الأهلية.

وإذا كان هناك حفاظ على تقسيم بين الجماعة الفعلية أي جماعة القيادة (ايدأمليل ايداوانكيت)، فإنه بالنسبة للجماعة القضائية، التي يعود لها التحكيم في العديد من القضايا، تقرر إنشاء جماعة موحدة تجتمع كل سنة[26] وتضم ستة أفراد من إدوانكيت وتسعة من ايد أومليل. لقد أضاف المسؤول تعيين ثلاثة أفراد من ايد أومليل نظرا للتفوق العددي لهؤلاء. فهؤلاء الثلاثة لا ينضمون إلى جماعة ايد أومليل إلا في حالة الاجتماع الموحد لجماعة كل القبيلة.

25- Archives de l›Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2211.

26- في فترة موسم آسا السنوي بحلول عيد المولد النبوي.

إن الجماعة القضائية التي أنشئت كاستمرارية، نظريا، للجماعة التي كانت تطبق العرف، لم تكن في مستوى مكانة ووظيفة وتمثيلية الجماعة الأصلية للقبيلة، فلقد أصبح عدد أفرادها محدودا جدا، تتكون من فرد من كل فخذة أي على شاكلة الجماعة القيادية. فهي التي كانت تضم عددا مهما من الأعيان بالنسبة لكل فخذة داخل القبيلة أضحت تضم 15 عضوفقط لآيت اوسى، خاضعين في المصادقة عليهم لموافقة الضابط الفرنسي. كما أنها عرفت عدم حضور شيوخ الفخذات الذين كانوا يمثلون فيها سابقا، فهؤلاء لا يتعدى حضورهم الجماعة القيادية فقط من أمثال محمد ولد الخرشي وآخرين ممن نجد أسماءهم بالتفصيل في النص العرفي « ديوان آيت اوسى ».

ولا تقتصر المقارنة على مستوى العدد بل أيضا على طريقة الاختيار، فحسب الظهير المنظم للجماعة القضائية يقترح أعضاؤها من قبل المراقب المدني، وفي حالة آيت اوسى ضابط الشؤون الأهلية، ويصادق عليهم من قبل الصدر الأعظم. لم تعد القبيلة هي التي تختار أعيانها بل يتم اختيارهم من قبل السلطة الاستعمارية والمخزن. وأهم اختلاف بين الجماعة القضائية والجماعة التقليدية هي الصلاحيات. فالجماعة القضائية التي أرستها فرنسا اقتصرت صلاحياتها على الجانب القضائي وليس الإداري أما الجانب السياسي فلا يمكن الحديث عنه إطلاقا إذ سحب منها لفائدة القوة المستعمرة. وحتى الصلاحيات القضائية كانت محدودة جدا في بعض القضايا المدنية، فالحاكم العسكري يملك كل الصلاحيات القضائية، والكثير من القضايا أصبحت من اختصاص محكمة كليميم التي تشرف عليها إدارة الحماية بشكل مباشر. لكن بالنسبة لآيت اوسى فإنها على المستوى الرسمي خضعت لنظام مزدوج : نظام العرف ونظام الشرع.

فهي كما سنرى مصنفة ضمن قبائل الشرع وخاضعة للقاضي الرسمي في كليميم وفي الآن نفسه يسري عليها نظام قبائل العرف، مثلها مثل القبائل الأمازيغية التي يخضع تسيير العدالة فيها للظهير البربري.

إذن الجماعة التقليدية التي كانت تتسع لجميع الأعيان داخل الفخذة والقبيلة وتمتد صلاحيتها لتدبير كل شؤون القبيلة، تم تقسيمها، مع «المخزن الفرنسي»، إلى جماعتين لإضعافها مع إعطاء سلطة أكبر للجماعة القيادية، التي تمثل دور الوسيط بين القبيلة والإدارة الاستعمارية، على حساب الجماعة القضائية، التي انحصر دورها فقط في الجانب القضائي العرفي المحض.

وإذا كانت الجماعة القيادية قد ظلت فاعلة نسبيا لأن الإدارة الاستعمارية بحاجة إليها للتحكم في القبيلة ومراقبتها عن قرب، فإن الصفة الجماعية لم تكن مفعلة، فهي لم تكن حاضرة كجماعة بل كأفراد موظفين لدى مكتب الشؤون الأهلية ووسطاء بين المكتب والقبيلة، فأعضاؤها مسؤولون كأفراد وليس كجماعة. فالقائد والشيخ مثلا كانا يحاسبان كأفراد ويتحملان مسؤوليتهما كموظفين لدى الحكومة المخزنية الفرنسية التي يمثلها ضابط الشؤون الأهلية وليس كممثلين فعليين للقبيلة. لم تكن الجماعة القبلية ذات دور في هرم تدبير الشؤون الأهلية؛ فالجماعة القيادية أفرغت من وظيفة التمثيل الجماعي بسبب هذا التعامل الفردي مع أعضائها وبكون أعضائها لا يجتمعون أيضا فيما بينهم للتشاور والخروج بقرارات موحدة وجماعية. فقد كان كل من الشيخ والقائد يعمل على انفراد ويتواصل مع مراقب الشؤون الأهلية بصفة شخصية.

كما أن أعضاء الجماعة كانوا منقسمين وفي صراع وتنافس داخلي مما يجعل التنسيق بينهم يكاد يكون مستحيلا. فلم

يكونوا يحملون من الجماعة إلا الاسم؛ فنجد مثلا أن القائد بوزيد ولد الرباني كان في صراع مع أهم شيخ في جماعته، شيخ قصر آسا، الذي كان يرفض وصايته عليه، مع العلم أن بينهما علاقة عائلية مباشرة. بصفة عامة كان تقليص دور الجماعة على كل المستويات يدخل في سياسة شمولية ترمي إلى إقصاء كل المؤسسات التي يمكن أن تنافس المخزن الفرنسي في فصل السلطة عن المجتمع، فالدولة كيفما كانت طبيعتها لم تكن تسمح باستمرارية مؤسسات تنافسها في ممارسة السلطة على المجتمع إلا إذا كانت تحت وصايتها ومراقبتها المباشرة.

إن السلطة الاستعمارية قلصت من دور الجماعة بصفتها مؤسسة سياسية لتدبير شؤون القبيلة لصالح سلطة فردية متمثلة في الشيخ والقائد، وهو مسار بدأ في منطقة وادي نون مع أواخر القرن التاسع عشر، مع تعيين دحمان ولد بيروك، من قبل السلطان الحسن الأول سنة 1886، قائدا مخزنيا لكنه كما وضحنا سالفا لم ينجح في حينه. ولكن السياسية الفرنسية بالاعتماد على السلطة الفردية ممثلة في القواد والشيوخ في تدبيرها للقبائل، أثبتت محدوديتها مع مرور السنين، وتبين للفرنسيين أن هؤلاء القواد والشيوخ لا يكتسبون شرعية حقيقية، وأن العديد من الشيوخ دخلوا في مواجهة مع القواد التابعين لهم وأحيانا التفت وراءهم الفخذات التي يمثلونها في رفض وصاية القائد وسلطته. إن النظام الإداري الذي اعتمد لم يتناسب مع طبيعة القبيلة. ولقد أدركت السلطات أن بعض هؤلاء الموظفين لا يتمتعون بنفس الهيبة التي كانت للأعيان التقليدين فيما سبق واستغلت مرارا وضعية اللاشرعية الاجتماعية التي يعيشون فيها من أجل التحكم فيهم ومطالبتهم بالمزيد من الخدمات لصالحها وضد أفراد قبيلتهم لأن وضعهم ووظيفتهم الإدارية رهينة برضى هذه السلطة.

إن الجماعة التي عملت فرنسا رسميا على تجاوزها منذ البداية لم تنقرض نهائيا، بل ظلت فاعلة ومستمرة خاصة لدى قبائل الرحل الذين لم يكن لهم اتصال دائم أو ضرورة اتصال بالفرنسيين؛ وفي هذه الجماعة احتفظت بعض الوجوه القبلية من أعيان ورجال دين بسمعة وجاه ومكانة خارج دواليب الإدارة الاستعمارية ومراقبتها المباشرة. إن استمرارية الجماعة خارج النسق السياسي الدولاتي السائد كانت ضرورة داخلية في تدبير شؤون القبيلة أمام عجز الهيكلة الجديدة والنظام الإداري والسياسي للحماية عن استيعاب خصوصيتها، بل إن استمررايتها شكل نوعا من السلطة المضادة للسلطة الاستعمارية ومقاومة صامتة لإدارتها ورفضا للأعيان الذين فرضتهم على زعامتها.

حافظت القبائل على الجماعة التقليدية وكان المقدم الذي تنصبه الجماعة يحل بسرعة محل الشيخ الرسمي في أدوراه مما يطرح هناك إشكالية في التدبير ويظهر تداخلا في السلط وسط القبيلة، رغم أن «المقدم التقليدي» لا تعترف به الإدارة الاستعمارية كمقدم. وحين ترى هذه الإدارة أنها تجووزت على أرض الواقع، تلعب على هذه التناقضات وتقوم بتنصيب المقدم في مكان الشيخ كي تستفيد من مشروعيته بشرط ألا يهدد مصالحها، فتقوم في هذا الحال بتعيينه شيخا وجعل الجماعة التي أصبحت تسمى أيضا «مجلسا» مساعدة له في التدبير. المجلس هنا له دور قضائي وبما أن المقدم قد يعلب دورا قضائيا فإنه كان هو الذي يتخذ الأحكام ولكن باسم الجماعة. لما أدركت فرنسا أن الجماعة التقليدية مازالت حية، تراجعت وحاولت احتواء الجماعة لصالحها دون أن تعترف بها قانونيا وإداريا.

كانت الإدارة الفرنسية تهدف من وراء تهميش، بل إلغاء دور الجماعة على المستوى الرسمي، توحيد القبيلة في شخص

الشيخ والقائد، وعدم رغبتها في وجود عدة وسطاء في تدبيرها شؤون القبيلة. وحين أدركت أن القائد والشيخ لم يبرهنا على نجاعة في هذا التدبير وأن الجماعة مازالت فاعلة داخليا ارتأت أيضا حلا آخر وسطيا بالنسبة لبعض القبائل كما جاء في تقرير حول قبيلة آيت لحسن، حيث اقترح كاتب التقرير اللجوء إلى إلحاق الشيخ بالجماعة على أن تلعب هذه الأخيرة دور هيئة استشارية للفخذة، وهوالشكل الذي كان سائدا سابقا حسب التقرير[27]. هذا الاقتراح يدل على أن المسؤولين الفرنسيين أدركوا بأن تنظيمهم السياسي الإداري يفتقد للمشروعية وأن الجماعة ظلت تلعب دورا مهما في حياة القبيلة وتدبير شؤونها؛ فهذه القبيلة، التي كانت حسب الفرنسيين أنفسهم، تسيرها جماعة تحت رئاسة شيخ وهيئة دائمة «آيت اربعين» وكانت تحتكم للعرف أساسا، أصبحت مع دخولهم مصنفة «كقبيلة الشرع». مما سيفضي نظريا إلى فقدان هذه الجماعة لدورها القضائي لصالح قاضي كليميم، لكن لوحظ أن السياسية الفرنسية في تصنيف القبائل شرع / عرف وانعاكسه على دور وسلطة الجماعة التقليدية، لم يقوض نهائيا دور هذه الجماعة التي أصبحت حلا بديلا أمام فشل هذه السياسة.

إن الحاجة للجماعة القبلية كان يفرضه الواقع القبلي الصحراوي الذي لم يكن يتأقلم مع السلطة الفردية، وبعض القواد الذي عينتهم فرنسا كانوا على دراية بهذا الواقع وظلوا على صلة بالجماعة؛ فالقائد محمد ولد الخرشي يستعمل في مراسلاته للإدارة الفرنسية عبارة «من القائد محمد بن الخرشي وجماعته»، مما يعني أن هذا القائد حافظ على استشارة شيوخ فخذات ايد أومليل. ونرجح أن هذا القسم من القبيلة ظل أقرب في تسييره إلى النظام التقليدي القائم على الجماعة والعرف. لقد

27- Archives de l'Armée de Terre, *Vincennes*, sous le n° 3H2217.

ظل فايد أومليل رحلا وحافظوا على النظام التقليدي للسلطة وتدبيرها للعلاقات فيما بينهم، فالقائد محمد بن الخرشي، بما كان يتمتع به من حنكة وتجربة، ظل قريبا من التدبير التقليدي القائم على الجماعة. وكان إجماع القبيلة عليه واحترامها له من مصادر مشروعيته، لم يكن يخضع كثيرا للفرنسيين وكانت أولوياته هي خدمة مصالح القبيلة التي كانت هي حصنه ضد أي تجاوز من قبل الفرنسيين.

وقد انتبه الفرنسيون في أواخر الأربعينات إلى ضرورة إحياء الجماعة على مستوى قبيلة آيت اوسى، ولكننا نرى أنهم سيجنحون نحو خلق جماعتين كما حدث في بداية احتلالهم. وهو ما يعني أن محاولتهم الأولى لم تجن ثمارها لأنها أصلا كانت من تدبير فوقي وتفتقد إلى شرعية داخلية وكانت خاضعة لتحكم المراقب العسكري للشؤون الأهلية الذي كان يعين بنفسه من أراد من الشيوخ وممثلي الفخذات. فالجماعة التي شكلت في سنة 1935، تحت إشراف الفرنسيين، لم تكن تجتمع بشكل رسمي، خاصة الجماعة القضائية على مستوى القبيلة بأجمعها، لأن السلطات لم تكن تجد مبررا في رأيها لاجتماعها مادام القائد والشيخ يقومون بدور الوسيط.

سنة 1949 أعيد التفكير في إحياء الجماعة من قبل السلطات الفرنسية بتبني الخطة نفسها أي جماعة لكل لف، ففي تقرير رئيس مركز آسا المؤرخ ب مارس 1949 ما يلي :

« بعد تأمل يبدو أنه بدل وضع جماعة آيت اربعين بمقدم لكل القبيلة من المستحسن أن توضع واحدة لأيد ونكيت ووواحدة لايد أومليل، الأولى يكون مقدمها هو محمد الرباني الذي يجب أن يحقق إجماع مجموعته حوله والثانية الشيخ حسن. هذه الطريقة لها الامتياز أنها تحترم الحساسيات الحالية لمكونات آيت اوسى دون أن تعطي أهمية كبرى للمقدم (مقدم الجماعة)

الذي لا يجب أن يتجاوز إطاره الإثني»[28]. والأسماء المقترحة لتولي منصب مقدم آيت اربعين التقليدي نجد أيضا أنها تخضع لمنطق جديد، بحيث تولاها بالنسبة لكل لف من كانا يمارسان وظيفة شيخ في نفس الآن على فخذاتهم؛ فهناك أولا فصل بين سلطة القائد وسلطة المقدم لأنه لم يتم تعيين القائدين كمقدمين على جماعة القسم التابع له من القبيلة، والمقدمان الاثنان هما برتبة شيخ، وللحيلولة دون تداخل السلطة والصلاحيات نجد توصية للحد من صلاحيات المقدم وأن لا يعطى له دور كبير.

ونلاحظ أن اقتراح اسم الشيخ حسن ليس اقتراحا اعتباطيا، فهو من آيت وعبان وابن القائد شياهو (القائد المعين من طرف الحسن الأول) لم يتول القيادة بعد أبيه لأنه كان صغير السن وظل يحظى من لدن الفرنسيين برعاية خاصة، ويهيئونه لخلافة محمد بن الخرشي على قيادة أومليل في حالة طارئ. فهو يمتلك شرعية داخل ايد أومليل وظلوا ينادونه بالقائد لمكانة عائلته في هذه الوظيفة تاريخيا. أما مقدم أيد وانكيت فهو أخ القائد بوزيد مما يعني أن السلطة بقيت في العائلة نفسها ولم تخرج عن إطارها.

لم يكن مفهوم الجماعة يدخل في التنظيم الإداري الفرنسي المعمول به في ظل الحماية وكان المسؤولون العسكريون على المستوى المحلي يبحثون عن حل يدمجها في تدبير القبيلة دون أن تكون لها صلاحيات كبرى، وبالتحديد دون أن تكون محاورا ووسيطا رئيسا بين الفرنسيين والقبيلة، فهذا الدور منوط بالقائد والشيوخ أي الموظفين الذين عينتهم هي بنفسها. إن السلطة الفرنسية تريد محاورا واحدا ومسؤولا فرديا يمكنها محاسبته وتحميله مسؤولية تدبير علاقتها مع القبيلة.

أما منطق القبائل فقد كان عكس ذلك، إذ كانت ترى في المحافظة على الجماعة وسيلتها للتملص من سلطة القائد والشيخ

28- Archives de l'Armée de Terre, *Vincennes*, sous le n° 3H2212.

أحيانا. فمقدم الجماعة كان يملك شرعية أكثر من الشيخ لدى بعض القبائل والفخذات، بل إنه كان يلقب بالشيخ العام. ولم تكن محاولة إحياء جماعة القبيلة لتمر دون أن تثير إعادة الاعتبار لشخصيات قبلية تتمتع بمشروعية داخلية، وليس لتعيين الفرنسيين. كما أن بعض القواد والشيوخ وجدوها فرصة للتخلص كل واحد من الآخر بطريقته الخاصة كما حدث سنة 1947 بقصر آسا. فقصر آسا كان تابعا لقيادة بوزيد ولد الرباني، ومعين عليه شيخ، الشيخ لحسن[29]، هذا الشيخ كان في صراع مع القائد وكان يبحث عن أي فرصة للتخلص من هيمنته وكانت مناسبة عقد اجتماع الجماعة فرصته المواتية لذلك. كما أن القائد بوزيد كان متحمسا لإعادة إحياء جماعة القصر لأنها ستؤول لها صلاحيات تدبير شؤونه ويسحب البساط من تحت أقدام الشيخ الذي سيبقى دون سلطة. هذا التنافس على الجماعة انتهى لصالح الشيخ الذي أصبح يسير القصر بواسطة الجماعة دون أن تصبح للقائد بوزيد أي صلاحيات. أمام هذا الانفلات للسلطة من يده لم يجد بوزيد بدا من الاستعانة بالسلطات الفرنسية لإعادة الأمور إلى ما كانت عليه وإرجاع الشيخ الحسن شيخ فخذة مثله مثل الشيوخ الآخرين تحت أوامر القائد.

ندرك من خلال هذه الحالة الرهان الذي أصبحت الجماعة تحتله في النظام الجديد وإفراغها من محتواها التقليدي لتصبح أداة بين أيادي الفرنسيين للتحكم في القبيلة أو بعض مساعدي هذه الإدارة من أجل إثبات سلطتهم أو مناسبة لإعادة ترتيب الأدوار حسب الطموحات الشخصية.

كانت الإدارة الفرنسية في مجتمع الرحل في ارتجال دائم لسياسة لم تكن أصلا مبلورة للتحكم في مجال ترحالي بدوي،

29- متخذين من حالة قرية اعوينت ايت اوسى نموذجا، حيث أن هناك شيخا على القرية تحت سلطة القائد محمد بن الخرشي.

فلا يمكن تطبيق النمط الإداري نفسه في التدبير على كل مناطق المغرب التي توجد في وضعيات مختلفة، فمن قبائل زراعية مستقرة إلى قبائل شبه الرحل والرحل ومن مناطق الجبال إلى مناطق السهول والواحات والصحراء. كان نظام الحماية جامدا ولا يتمتع بمرونة تجعله يغير في طبيعة نظامه وسياسته حسب المناطق والخصوصيات المحلية، لأنه أصلا وريث نظام الدولة المركزية الفرنسية التي لا تعترف بالخصوصيات حتى داخل المجتمع الفرنسي نفسه.

إن نمط الترحال الدائم للقبائل الصحراوية وطبيعة نظامهما الداخلي لم يأخذ بعين الاعتبار في السياسة الاستعمارية. كانت هناك على الورق هياكل إدارية للتحكم في المجال والقبائل ولكن بإسقاط نماذج في التدبير والحكم لا تتماشى مع خصوصية القبائل الصحراوية. كما أن المشرفين على تطبيق هذا النظام والسياسية الاستعمارية كانوا مسؤولين عسكريين بثقافتهم الغربية وانتمائهم لمجالات مستقرة وبذهنياتهم التي لم تستطيع دوما، أن تتأقلم مع المنطقة وتشكيلاتها الاجتماعية. هذا فضلا عن كون المدة القصيرة التي يقضونها في مهامهم لم تكن تمكنهم ولا تؤهلهم لاكتساب تجارب في تدبير مجال البدو، فكما ورد في أحد التقارير بأنه يجب المكوث لمدة طويلة في آسا من أجل انجاز المهمة على أكمل وجه[30].

وحتى المحاولات المتأخرة في خلق وحدات عسكرية من الجمالين méharis لتتأقلم مع واقع الترحال وتمارس مراقبة الرحل من آيت اوسى، لم تستطع أن تحقق المراقبة المنشودة. وكلما اقتربت هذه الوحدات من مخيمات الرحل إلا ويتفرق الرحل أمامها؛ فالتفرقة تساعد على عدم تمكين السلطات من التحكم

30- «Il faut « durer » à Assa plus qu'ailleurs pour accomplir pleinement sa mission», Archives de l'Armée de Terre, *Vincennes*, sous le n° 3H2212(2).

في البدو الرحل. إذا كان المخزن الفرنسي استطاع أن يضبط ويراقب السكان المستقرين وشبه الرحل بوادي نون فإنه بالنسبة للرحل الجمالين كان يجد صعوبة كبيرة في مراقبتهم، ولقد ورد في تقرير لأحد الضباط العاملين بمركز آسا فقرة تعكس مدى علاقة الرحل بالسلطة عموما والفرنسيين منهم خاصة آيت اوسى « ينشطرون [آيت اوسى] في جميع الاتجاهات ليجعلوا مسافة كبيرة بين قطعانهم ومراقبة وحداتنا العسكرية من الجمالين »[31]. هذه العبارة التي وردت في تقرير لمسؤول مركز آسا سنة 1951 لم يتفهمها رئسيه بتزنيت الذي استغرب كيف لقبيلة خاضعة منذ 17 سنة أن تتصرف هكذا، وطلب توضيحات في هذا الشأن. ويواصل صاحب التقرير قائلا : إن البدوي بطبعه مستقل وشيئا ما فوضوي لا يحتمل أن يأتي المستقر إلى دياره لمراقبته. وشكلت قبيلة آيت اوسى للفرنسيين صعوبة في مراقبتها وكان على الضباط الفرنسيين في كل مرة وضع إستراتجية وتنظيم عسكري وإدراي لمراقبة القبائل الرحل. ولم يكن الوضع بأحسن حال فيما يتعلق بالقبائل الرحل التي كانت تابعة للأسبان في الجنوب وتتردد على مراعي شمال وادي درعة موسميا، والذين أطلق عليهم اسم « الرحل الأجانب »، حيث كانوا يخضعون للمراقبة عن قرب ويشكلون مصدر خوف بالنسبة للعسكريين الفرنسيين لأنهم لا يملكون عليهم أية سلطة.

هذا الوضع، على الواجهة الشمالية للمجتمع الصحراوي لم يختلف كثيرا عنه في مناطق الاحتلال الفرنسي على الواجهة الجنوبية بموريتانيا. فبعض قبائل كنفدرالية الركيبات، مثلا، الذين كانوا تابعين لإطار بشمال موريتانيا، طلب منهم منذ البداية تعيين من يمثلهم لدى الحاكم العسكري بمدينة أطار

31- «les ait Ouassa éclatent dans toutes les directions afin de mettre une plus grande distance entre leurs troupeaux et les regards du peloton nomade méhariste» *Archives de l'Armée de Terre, Vincennes*, sous le n° 3H 2211, 3 avril 1951.

وأبرمت اتفاقيات تقنن العلاقة بين الطرفين ولو بشكل عام. ما نلاحظه هنا، أنه لم يكن هناك نظام القائد والشيخ مثلما هوالحال عليه في وادي نون الذي كان تابعا للإقامة العامة بالرباط؛ فالركيبات الذين كانوا بشمال موريتانيا كانوا تابعين للسلطات الفرنسية بدكار AOF [32] التي لها تنظيم إداري مختلف. راعت إدارة دكار محافظة القبائل الرحل على نظامهما الداخلي لأنها ببساطة لم تكن تملك وسائل مراقبة محكمة، عكس نظيرتها في المغرب، لضبط مجال شاسع وقبائل رحل من العسير تتبع ترحالهم وحتى معرفة مجالاته.

ونتوقف في هذه الوثيقة الموقعة بين الركيبات الساحل والسلطات الفرنسية على طبيعة العلاقة التي حاولت فرنسا إرساءها مع القبيلة، والتي نرى فيها حلا وسطا بين جماعة القبيلة والسلطة الفردية للشيخ؛ فهي تطلب من القبيلة تعيين جماعة من الأعيان كمخاطب وضامن للقبيلة لدى السلطات الاستعمارية.

ففي هذه الاتفاقية المبرمة مع الفرنسيين بموريتانيا سنة 1933، تطالب منهم هذه السلطات تعيين الجماعة التي تمثلهم لديها، وننقل بعض بنود هذه الاتفاقية بأسلوبها العربي البسيط والمليء بالأخطاء اللغوية: «كل جمع يعين جماعة من الأعيان المرضيين لكورنير [كولونيل] حاكم مورتنا [موريتانيا] والجماعة تعين نائبا مرضيا لكامند [كومندون] دائرة أدرار (رابعا) ما كان يعطى بيت المال للشهرية أو الأجازة لرؤساء الركيبات سقط (خامسا) كل جمع من هذه الجموع ينوب النئبين [النواب] عنها ألعيان الواضعون اسمائهم ضامن افعال عياله (سادسا) الجموع المذكورة ضامنة حماية الأرض النازلة فيها وايقاع الأمن فيها ايضا ويجب عليها إعلام أقرب البوضعات والصنك [الجيش] بكل

32- l'Afrique Occidentale Française (AOF).

خبر علموا به من اجتماع العدو والنهوض [الهجوم] أو اضطراب المهاجرين ويجب عليها ايضا منع العدو بأحيائهم وإن لم يقدروا على التعرض له فيخبرونا بما أمكن من الاسراع من غير تأخير باي انواع العلام وسبب هذا الشرط فقد ترك لهؤلاء البدويين السلاح الممنوح لهم الآن ولا يقبل منهم طلب شراء آخر لحماية الأرض من السلاح والقرطاص [الذخيرة] (سابعا) الأعيان المذكورين الواضعون اسمائهم في هذا الوفاق [الاتفاق] تحملوا بذلك جهدهم في تسهيل مرر جيوشنا الذاهبين في المصالح والسياسة والمحكمة استثنت المرور في أحيائهم الركيبات والسعي في مصالحهم (ثامنا) تحملوا أن يأووا في أحيائهم شخصا من أي قبيلة كانت إلا إذا كان له أمن وكذلك من أوى مهاجرا أو فرقة من الأعداء وشخصا يطالبه بيت المال أو من ركن لدى للعدو ما أشبه ذلك من العداوة لنا يدخل الجميع في القرر وهذه الخطايا يعاقب عليها حينا وخاصة بنزع السلاح »[33].

لم يتغير المحدد للعلاقة بين الفرنسيين والقبيلة، والمتمثل في الهاجس الأمني والضبط العسكري. فكل هيكلة كانت تصب في غاية واحدة وهي إخضاع القبيلة للمراقبة المباشرة بواسطة أعيانها، وحين يتعذر عليها فرض وتعيين شخصيات على القبيلة تقترح عليها تعيين من ينوب عنها في لعب دور الوساطة، وتحوله إلى « مخبر» وتحرص على إلزامه بضمان المصالح الأمنية وجلب الضرائب وغيرها من المهمات التي كانت تراعي بالدرجة الأولى مصلحة الإدارة الاستعمارية وتفرغ السلطة داخل القبيلة من أدوارها التقليدية الرئيسية.

فالجماعة القضائية التي اختلقتها الإدارة الفرنسية لم تكن في مكانة ودور الجماعة التقليدية وهو ما يشهد به أحد منظري التنظيم الإداري لعهد الحماية إذ يقر، مقارنا بين الجماعتين، بأن

33- Archives de l'Armée de Terre, *Vincennes*, sous le n° 3 H 2211.

الجماعة التقليدية هي الجماعة الواقعية la jamâa de fait التي يصفها بأنها «المؤسسة السياسية والاجتماعية المتجذرة في تقاليد الساكنة القروية المغربية، وليس هذه الجماعات «الإدارية» للقبائل والفخذات التي «صنعت» بظهيري 21 نونبر 1916 و11 مارس 1924، والتي رأينا أنها لا توجد إلا على الورق – هذا إذا وجدت أصلا»[34]، حسب تعبير هذا المسؤول نفسه. لقد عمل نظام الحماية على القضاء على الجماعة باعتبارها مؤسسة عليا للقبيلة لها صلاحيات سياسية وعمل على المحافظة عليها على المستوى الأدنى في الدوار والفخذة لتدبير بعض المشاكل اليومية. وحين أصبحت إدارة الحماية تفكر في نظام جديد مع بداية الخمسينيات لحل الأزمة التي أضحت تتخبط فيها مع تصاعد المطالبة بالاستقلال، عادت إلى الواجهة مسألة إحياء «الجماعة التقليدية القديمة» ومحاولة إدخال إصلاحات عليها لتتماشى مع روح الدولة الديمقراطية الحديثة.

إن الجماعة التقليدية كما يصفها صاحب الدراسة المشار لها سابقا، هي جماعة بطريكية وأولكارشية patriarcale et oligarchique، واقترح تجديدها وإحيائها من أجل جعلها أكثر ديمقراطية وتوسيع صلاحيتها إلى التدبير الإداري لكي تشكل على المستوى المحلي جهاز تسيير الجماعات القروية commune rurale[35].

3 – إسبانيا: من الجماعة إلى الكورتيس

لم تختلف كثيرا السياسية الاسبانية والتنظيم الداخلي في علاقتها بالأهالي، على مجمل تراب مستعمراتها بالصحراء ولو اختلفت الصيغ القانونية التي قننت وضعية هذه المجالات

34- Bremard, F., op. cit., p. 305.

35- Laubadère A., «Problèmes marocains», *Politique étrangère*, N°3 - 1951 - 16e année, p. 254

على مستوى الإدارة الاستعمارية. وقبل تناول النموذج الاسباني نتوقف بإيجاز عند التقسيم الإداري السياسي الاسباني بالصحراء. لقد انتهجت إسبانيا في إدارتها للمنطقة سياسة تغيرت بتطور الأحداث السياسية في المنطقة. فمنذ 1934 كانت افني وطرفاية والساقية الحمراء وواودي الذهب تحت السلطة الإدارية للمسؤول الأعلى للحماية الإسبانية بالمغرب (تطوان)، أي تحت سلطة موحدة. وسينتبه الأسبان لهذه الوحدة الإدارية بين الصحراء وإفني ومنطقة الحماية الإسبانية في المغرب وسيحذرون من خطورتها أمام صعود الحركة الوطنية المغربية. هكذا ستقوم الحكومة الإسبانية في 20 يونيو 1946 بتأسيس إفريقيا الغربية الإسبانية (l'Afrique Occidentale Espagnole AOE) على غرار (l'Afrique Occidentale Français AOF).

كان مجال إفريقيا الغربية الإسبانية يضم إفني والساقية الحمراء ووادي الذهب ويشرف على إدارته حاكم عام مقيم في إفني ومسؤول مباشرة أمام حكومة مدريد. لقد أقصيت منطقة طرفاية (من وادي درعة السفلى حتى جنوب طرفاية)، من هذا المجال لكونها تعتبر منطقة حماية بالجنوب المغربي «الحماية الإسبانية». لاحقا، أصبحت مدينة العيون الحديثة العهد (1940) عاصمة «لإقليم الصحراء الغربية» في 10 يناير 1958. وستقوم إسبانيا بالانسحاب من الجزء الشمالي من الصحراء للمغرب (منطقة الحماية الإسبانية) عقب عمليات جيش التحرير وما تعرض له من هجمة شرسة إبان عملية أكفيون Ecouvillon الإسبانية الفرنسية في بداية سنة 1958، فبعد مفاوضات إسبانية مغربية وقع اتفاق سينترا في 1 ابريل 1958 سلمت بموجبه إسبانيا المناطق الجنوبية (طرفاية والطنطان) الوقعة تحت حمايتها، ولم يتبق تحت الاستعمار الإسباني في الصحراء سوى الساقية الحمراء ووادي الذهب.

لم تكن الصحراء بلاد استغلال ومنطقة نافعة اقتصاديا من أجل جلب معمرين وتواجد مكثف للأسبان، واكتفت اسبانيا بتدبير المنطقة بأقل تكلفة بشرية ومادية ممكنة؛ فمنذ بداية تدخلها تبخر حلم الرأسماليين الأسبان في تحقيق المشاريع التي راودتهم في أواخر القرن التاسع عشر حين بدأت أولى الحملات الاستعمارية على الساحل الصحراوي. إن المشاريع التجارية لنهاية القرن 19 في شمال غرب الصحراء لم تنجح، وأصيبت اسبانيا بخيبة أمل لم تكن إلا لتزداد حدة مع مرور الزمن. بل إن بونيلي،- رائد المشروع الاستعماري في المنطقة في أواخر القرن 19 ومؤسس أول مركز (الداخلة)- بدوره لم يخف خيبة أمله حيث صرح، في اجتماع العصبة الأفريقية الإسبانية سنة 1918، أن المستعمرات الإسبانية في إفريقيا «بدل أن تكون كنزا للثروة للمركز فإنها تشكل حملا ثقيلا عليه» واقترح تفويت المنطقة» للرأسماليين الذين يمكنهم إنشاء شركات استعمارية»[36] لكن هذا المشروع لم يجد له صدى.

إن المشاريع الاستعمارية التجارية الاسبانية فشلت أمام عدم تجاوب الساكنة ومحدودية موارد المنطقة. وهي كلها عوامل جعلت الأسبان يتخلون عن أوهامهم فيما يتعلق بمستقبل اقتصادي زاهر في المنطقة. بل إن الفكرة التي تعتبر المنطقة نقطة إستراتجية لضمان أمن جزر الكناري لم تعد واردة. فالمقال الذي نشر سنة 1926، في المجلة الإسبانية الإفريقية، يعطينا فكرة عن الداخلة، أول مركز أنشأه الأسبان في أواخر القرن 19، والذي كان من المفروض أن يكون نقطة انطلاق المشروع الاستعماري الإسباني في الصحراء :

« الداخلة عاصمة مستعمرة وادي الذهب، تضم حاليا ساكنة مشكلة من20 منزلا (أو بالأحرى أكواخا مبنية منخفضة : يتكون

36- *Bulletin du comité d'Afrique Française*, 1918 p. 325.

سكن واحد من 3 متر في العلو و4 في المساحة، تسكنه عائلات الأهالي العاملين مع الحكومة) مترجمين وعمال وبحارة... ألخ ( ) و28 خيمة، (..) يسكنها الأهالي والصيادون والزنوج الذين يعملون في معمل الصيد الذي أقامته في هذا الموقع شركة ترانس أتلانتيك. لا يتجاوز عدد الأهالي 150 فردا، إضافة إلى تجريدة عسكرية (25 جندي) وقبطان حاكم ورجل كنسية ومدير شركة ترانس اتلانتيك. هذا كل ما يتعلق بتفاصيل ساكنة الداخلة (...). ثم إن الثروة الفلاحية منعدمة، فلا توجد هناك قطعان، ولا حتى مناجم ولا دليل على وجودها، خلال سنة، من ابريل 1921 حتى مارس 1922 وصل إلى الداخلة 118 رأس من الماعز فقط، لا وجود للأبقار ولم تبع هذه الرؤوس، واضطر أصحابها إلى العودة إلى الداخل مع قطيعهم (على بعد 34 يوما من السير)، ولله وحده هو الذي يدري كم من شاة ستصل إلى القبيلة !. (...) إليكم ما حصلت عليه اسبانيا منذ 42 سنة من السيادة : يزور بعض شيوخ القبائل، نفس الأشخاص دائما، الحاكم موسميا، كل ثلاثة أشهر (...) ويحصلون على الهدايا من الثوب وقوالب السكر والشاي، ويذهبون؛ فهذه إجمالا هي العلاقات التي تربط حكومتنا مع أهالي مستعمرة تبلغ 190.000 كلم مربع!»[37].

هذه المعلومات عن مدينة الداخلة تبين خيبة أمل الأسبان ولكن أيضا صعوبة ربط علاقات مع القبائل الرحل. وعمل الأسبان على جلب الساكنة بالهدايا وأيضا بإنشاء مستوصف للمرضى البدو. لكن هؤلاء لم يعيروا لهذا المستوصف أي اهتمام إلى حد أنهم كانوا يطلبون من الطبيب الإسباني مقابلا ماديا لمعالجتهم. واستعمل الأسبان الماء وسيلة أخرى لاستقطابهم؛ فالماء كان نادرا جدا وكانت الداخلة تستورده من جزر الكناري.

37- BCAF. 1927, p. 267.

وتحول الماء بسرعة إلى عملة لجلب السكان إلى المدينة في إطار «سياسة مائية» اقترحها طبيب المدينة، ولكن أمام قلة الماء قرر الأسبان منع توزيعه حتى على الأهالي القلائل القاطنين في المركز بشكل دائم.

كان المركز الثاني الرئيسي في الصحراء الإسبانية هو طرفاية الذي شكل منذ أواخر القرن19 نقطة لاستقرار الأوروبيين الراغبين في تطوير التجارة مع الأهالي أو مزاولة الصيد. وكان هذا المركز أيضا يعاني من قلة الماء، لكن ليس بالحدة نفسها كما هو عليه الحال في الداخلة نظرا لقربه من منابع الماء خصوصا سهب الحرشة. كان عدد سكان مركز طرفاية مائة نسمة وعرف بنشاطه التجاري وكانت ترتحل حوله قبائل تكنة المعروفة بنشاطها التجاري منذ قرون سواء في إطار تجارة القوافل الصحراوية أومع الأوربيين على الساحل. وتقع طرفاية في المجال الرعوي لأزركيين التي عرف أفرادها بعلاقاتهم المباشرة مع الأسبان ولعبوا دورا وسيطيا بين الإسبان والقبائل الأخرى في التجارة. كما أن العديد من أفرادها زاروا جزر الكناري وربطوا علاقات تجارية متميزة معها، بل إن الرواية الشفوية تحكي أن أعيانا من قبيلة أزرقيين هم الذين سافروا إلى اسبانيا من أجل التفاوض مع السلطات الإسبانية كي تستقر بطرفاية لمزاولة التجارة ولما قدم الضابط الاسباني بنس Bens إلى طرفاية سنة1916 اشترطت عليه القبيلة عدم التدخل في شؤونها الداخلية واحترام خصوصيتها العرفية والدينية والاجتماعية وعدم نزع السلاح وهو ما قبلته السلطات الاسبانية.

إلى حدود عشرينيات القرن الماضي لم يكن للأسبان أية رغبة في إخضاع القبائل الصحراوية وهو واقع لاحظه أيضا الكاتب الفرنسي الشهير سانت إكزيبيري، الذي أقام في الطرفاية أواخر العشرينيات من القرن الماضي، والذي كتب حينئذ أن

الأسبان يرغبون في التعايش مع الأهالي «كجيران وليس كأسياد، لا يريدون أن يكونوا في وضع صعب، ويتدخلون سلميا (بدون مغادرة مواقعهم)، بمنحهم السكر والشاي»[38]. عموما فإن ساكنة المنطقة كانت ترى في الاسبان، قبل سنة 1934، مجرد تجار يؤدون ضريبة من أجل مزاولة نشاطهم التجاري في الصحراء أو ممارسة الصيد ولم يكن ينظر لهم كغزاة فعليين.

ساهم في هذه الرؤية طبيعة السياسة السلمية التي انتهجها الأسبان بالمنطقة حيث عملت على استقطاب الأعيان القبليين والشخصيات الدينية مثل الشيخ محمد لغضف ابن الشيخ ماء العينين الذي رحبوا به وخصصوا له أجرا وكلفوه بأن يكون وسيطا بينهم وبين القبائل الصحراوية. وبعده استقبلت اسبانيا أخاه مربيه ربو لما غادر منطقة سوس وآيت باعمران بعد سنوات من المقاومة ضد الفرنسيين. ولقد تمتع مربيه ربو بوضع اعتباري خاص وكان يلقب «بالسلطان الأزرق»، وتكفل فرانكو بتمويل حجه في أواخر الثلاثينات رفقة وفد من الأعيان المحليين.

إن الإسبان إلى حدود 1934 كانوا شبه رهينة بين أيدي الرحل، لقد كانوا قبل هذا التاريخ لا يرغبون في احتلال بلد شاسع لا يدر عليهم منافع كما أنهم كانوا مشغولين أكثر باحتلال الريف التي خاضوا فيها حربا ضروسا ضد مقاومة عبد الكريم الخطابي في العشرينيات من القرن الماضي. ولم يبدأ طموحهم في احتلال الصحراء وتأكيد سطوتهم إلا في منتصف الثلاثينات.

يبحث الإسبان من خلال كتاباتهم عن الصحراء إلى التقليل من الأهمية الاقتصادية للبلد وهو ما لم يكن صحيحا دائما من وجهة نظر الملاحظين الآخرين مثل الفرنسي سانت إكزيبري الذي أكد على غنى البلد[39]. ونفهم إذن أن وراء هذا التقليل من

38- *Le Saharien* n° 95, décembre 1985, p. 17.
39- Ibid, p. 17.

الأهمية الاقتصادية يكمن تبرير عدم التدخل العسكري الذي طالما طلبته فرنسا من اسبانيا ضد المقاومة المسلحة التي كانت الصحراء من أهم معاقلها ضد الاحتلال الفرنسي في موريتانيا.

كانت السياسة الإسبانية قائمة عموما على عدم التدخل في شؤون البلد لتجنب الصدام مع الأهالي، وحتى وإن أرادت فإنها لم تكن تملك وسائل لذلك؛ فإلى حدود أواسط الثلاثينات لم يكن الاسبان متواجدين إلا في ثلاثة مراكز : طرفاية والداخلة والكويرة، وهي مراكز تمكنهم من ضمان اتصال متقطع مع الساكنة ولم يستطيعوا المغامرة بتجاوز هذه المراكز الساحلية في اتجاه الداخل، حتى أنهم لم ينجحوا في ربط أي اتصال بري بين هذه المراكز الثلاثة. لم يكن البلد مستعمرة إسبانية إلا على الورق وكان الحضور الاسباني في الواقع شبه منعدم. هذا الواقع لم يتغير كثيرا إلا بعد سنة 1934 أي بداية الاستعمار الفعلي للصحراء مع تشكيل وحدات الجنود الجمالين ابتداء من 1929 بطرفاية ومع انتقاء وحدات عسكرية تسمى (المية (المائة)) من القبائل خاصة أولاد دليم بالداخلة وأزرقيين بمنطقة طرفاية[40]، واستعمال الطيران الحربي والشروع في تحلية ماء البحر لتحقيق الاكتفاء الذاتي للجنود ورجال الإدارة الإسبان. كما أنهم شرعوا في تحصين شبه جزيرة الداخلة ووضع مراكز للمراقبة في المناطق الإستراتيجية بورتوكنسادو وامريكلي والدورة ومصب وادي الشبيكة. فامريكلي معروف بمراعيه الخصبة ونفس الشيء بالنسبة للدورة التي كتب عنها الضابط البلجيكي الكولونيل لاهور سنة 1888 «إن الدورة وسهلها الخصب هي مفتاح التواصل بين الطرفاية والداخل»[41].

40- (لم تكن تضم فقط ازرقيين كانت فيها آيت لحسن وآيت موسى واعلي وجنود قادمين من الشمال).

41- LAHURE, A., *lettre d'Afrique* : *Maroc et Sahara occidental*, Oscar Lamberty, Bruxelles, 1905, p. 126.

مع الاحتلال العسكري الفعلي للصحراء انطلاقا من سنة 1934، بدأت اسبانيا بوضع أسس تنظيم سياسي إداري وعسكري للتحكم في المنطقة. ونعود بهذا الصدد لماورد في كتاب انخيل فلوريس مولاريس[42] الصادر سنة 1946. أصبحت الطنطان عاصمة منطقة الحماية المغربية بالجنوب وتضم الطرفاية وعوينة سهب الحرشة وتلمزون ولمسيد وتوزكيرمز وشمار. كانت منطقة الطنطان تشرف على مراقبة الحدود الشمالية مع الحماية الفرنسية عند مصب وادي درعة، ولكن أهم مركز كان هو الطرفاية لكونه يضم وحدات عسكرية ومركز الاتصال البحري والجوي والأرضي الرئيسي. كما أنها تضم مطارا عسكريا ومدنيا عالميا.

أما ما أصبح يطلق عليه «الصحراء الاسبانية» فاختيرت له العيون عاصمة الأقليم ويضم الداخلة (لكويرة وبير كندوز وتشلة وزوك) والسمارة وكلتة زمور. ما عدا العيون والداخلة والسمارة فإن الأماكن الأخرى هي عبارة مراكز عسكرية فيها وحدات مراقبة للرحل في الداخل، أما لكويرة فقد كانت مركزا مهما للصيادي جزر الكناري.

وفي الواقع كان هذا التواجد محدودا حتى بعد 1934. فجل الساكنة كانت من الرحل الذين كان احتكاكهم محدودا جدا مع الأسبان الذين انحصر تواجدهم في كل من الداخلة والعيون وبوجدور والسمارة والطرفاية والطنطان وعدد قليل من مراكز الحراسة بالداخل. وحتى هذا الحضور كان يقتصر على العموم إلى حدود أواخر الخمسينات على الجنود وعائلاتهم وعدد قليل من الموظفين؛ فإلى حدود بداية الخمسينات لم تكن هذه المراكز الحضرية إلا شبه قرى وثكنات عسكرية أكثر مما هي مدن. لم تكن عاصمة الإقليم العيون مثلا إلا مدينة مصطنعة تعيش

42- Morales, F., A., *EL Sahara Espanol*, *Ediciones de la Alta Comisaria de Espana en Marruecos*, Madrid, 1946, pp. 104-105

على ما تتزود به عبر الطرفاية من جزر الكناري. فهذا الرحالة والمستكشف الفرنسي جان فيري Jean Ferré الذي زارها سنة 1952 يكتب «العيون هي فبركة اسبانية، [. . .] بدون أشجار ولا فلاحة ولا أي مورد زراعي أو صناعي، العيون هي عاصمة البريستيج لأرض لا يعيش فيها الجنود إلا بفضل ما يجلبون معهم . . . تبلغ مساحة المدينة 500 متر طولا و200 عرضا [. . .] يمنح الحي العسكري بالعيون للمتنزه ثلاثة شوارع تخترقها أزقة صغيرة لا تؤدي لأي اتجاه [. . .]، بعيدا شيئا ما نتواجد في الحي العربي والذي لا يفصله أي شيء عن المدينة الاسبانية. تاجر عربي يبيع كل شيء كما هو الحال في الطرفاية : من السجائر إلى علب التصبير مرورا بالخمر والشموع، لأن الكهرباء لا تشمل هاته المنازل الحديثة. بعض البنايات كقصر الحاكم لديها مولد كهرباء خاص به»[43]. هذا هوحال عاصمة الصحراء وقتئذ، فما بالنا بالمراكز الحضرية الأخرى التي كانت في الأصل مراكز عسكرية ما عدا الداخلة التي لا يختلف حالها عن حال العيون.

وإجمالا وبالمقارنة مع التنظيم الإداري الفرنسي بالحماية بالمغرب، كان التنظيم الاسباني وعلاقة الإسبان بالأهالي تتسم بالمرونة في التسيير وعدم التدخل الدائم في شؤون القبيلة؛ فالفرنسيون أخضعوا مناطق الحماية بالصحراء إلى مجال خاضع بقوة لمكاتب الشؤون الأهلية التي تراقب عن قرب وبصفة مباشرة وبسلطوية مبالغ فيها أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقضائية، خاصة أنها في مناطق شبه ترحالية ومستقرة، بينما نمط الحياة المعتمد كليا على الترحال في الجزء المحتل من قبل اسبانيا جعل من سياستها تعتمد على التسيير غير المباشر. وهذا لا يعني أن التواجد الاسباني لم يؤثر في طبيعة السلطة داخل القبيلة الصحراوية. بالعكس لأن استقرار الوضع

43- Ferre, J, *Au désert interdit*, *André Bonne*, Paris, 1953, pp. 110-113.

الأمني وانتشار جو السلم الذي رافق منع استعمال السلاح المفرط ونهاية ظاهرة الحروب «الغزي» بين القبائل، وهو الاستقرار الذي لعب دورا رئيسيا في تفكك الرابطة القبلية على المستوى الكنفدرالي أو القبلي، لتنحصر نواة السلطة على مستوى الفخذة وأحيانا لا تتجاوز الوحدات الترحالية الصغرى، كالفريك، الذي تقلص عدد خيامه بفعل غياب الخوف من النهب الذي كان يحتم تجمعات كبرى سابقا، في زمن «الغزي». مع الاستعمار تكرست هوية العشيرة (الفخذة) القبلية وأصبحت أكثر ثباتا واستقرارا من بنية القبيلة، وأضفت الإدارة الاستعمارية صبغة إدارية على الفرقة في إطار تدبيرها للحقوق والواجبات : الحقوق في المراعي الجماعية، والإذن في حركة الانتجاع وأداء الضرائب؛ فهذه القضايا حددت في الغالب في إطار العشيرة القبلية لا القبيلة ككل، خاصة بالنسبة للقبائل الكثيرة العدد، التي أصبحت فخذاتها تعتبر نفسها قبيلة مستقلة بحد ذاتها.

ففي جنوب وادي درعة، خصص اليوتنان لوكاسو Lieutenant Lucassau مسؤول مكتب الشؤون الأهلية بمركز عيون درعة التابع لكليميم، منوغرافية عن قبيلة يكوت Essai de monographie de la tribu Yagout [44]، التي كانت خاضعة للاسبان. لقد كان هذا المسؤول العسكري يعمل في أقرب نقطة من المستعمرة الاسبانية في الجنوب مع الحدود مع قبيلة يكوت، وكان مركزه مكلفا بتتبع أخبارها لحساب الفرنسيين؛ ويحتوي ملف عيون درعة بالأرشيفات الفرنسية على معلومات غزيرة حول منطقة الطنطان والقبائل التابعة لاسبانيا جنوب درعة.

يلاحظ اليوتنان لوكاسو أن الجماعة القبلية لم تعد لها الوحدة نفسها والتماسك ذاته منذ دخول الاستعمار الاسباني

44- Lieutenant Lucassau, *Essai de monographie de la tribu Yggout, Zone espagnole du Maroc méridional*, op., cit., p 20

للمنطقة سنة 1936، تاريخ وصول أول وحدة عسكرية إلى الطنطان حيث وجدت قرب وادي بن خليل بعض خيام القبيلة، في مكان المدينة الحالي. إن هذه القبيلة ستعرف في عهد الإسبان تغييرا في نمط تدبير شؤونها إذ مع استقرار الوضع ونهاية زمن الغزو والنهب أصبح كل بطن وفخذة تترحل كما تشاء في المجال التقليدي للقبيلة. ومن ثمة فإن القيادة والرئاسة أصبحتا على مستوى الفخذات ولم يعد هناك داع لوجود جماعة على مستوى القبيلة كما كان سابقا. وستطلب اسبانيا من كل فخذة أن تعين لها شيخا يصبح الواسطة بينها وبين الإدارة الاسبانية التي كانت غايتها الرئيسية أن تصلها أخبار القبيلة وتتمكن من مراقبة تحركاتها؛ فالشيخ الذي يمثل كل فخذة هو الذي أصبح المسؤول أمام الاسبان بمكتب الطنطان.

وجدت اسبانيا في ممارسة سلطة غير مباشرة عبر شيوخ الفخذات وسيلة ناجعة وعملية، بدل الرجوع إلى الجماعة التي كان يصعب جمعها في وقت الترحال واستحالة أن يلعب الشيخ العام دور الوساطة أمام تفكك القبيلة؛ فجماعة قبيلة يكوت مثلا لم تجتمع في كاب جوبي (طرفاية) إلا مرات قليلة في السنة، وهو الإجتماع الذي لم يكن لضرورة داخلية، بل تحت طلب الاسبان، كما يدل على ذلك مكان الاجتماع. لقد كانت هذه الجماعة مكونة سنة 1935 من ستة شخصيات، وكما هو الحال مع آيت اوسى، نلاحظ تقليص عدد أفرادها وحصرهم في شيوخ الفخذات، بل إن بعض الفخذات غير ممثلة في هذه الجماعة؛ فهذه الفخذات ممثلة كلها بامبارك العربي[45].

تبرز تمثيليه امبارك العربي لآيت سعيد في هذه الفترة أن سلطته تقلصت، فبعد أن كان شيخا عاما على كل قبيلة يگوت

45- Lieutenant Lucassau, *Essai de monographie de la tribu Yggout, Zone espagnole du Maroc méridional*, op., cit., p 20

أصبح يمثل فقط فرعا منها، وحتى داخل هذا القسم فإن سلطته ما لبثت أن ضعفت أمام الرغبة القوية لبعض أعيان فخذات مثل الغزلان في الاستقلالية عنه، وهو ما حصل بعد ذلك. ويخلص التقرير على أن القبيلة لم تعد موجودة كوحدة متماسكة وأصبحت كل فخذة تمارس الترحال بمفردها، وشكلت حادثة النزاع حول عين ماء منطقة تلمزون إحدى بوادر الصراع بين مكونات القبيلة وتفكك وحدتها.

نجد هذه الملاحظة أيضا عند اليوتنان دوبريل الذي حل مكان دوكاسو في مركز العيون، ففي تقرير له عن يكوت، مؤرخ بأبريل 1938، يكتب أنه منذ دخول الأسبان إلى الطنطان وهم يحاولون نصب قائد على يكوت واختاروا امبارك العربي لهذ المنصب، لكن شيوخ الفخذات لم يوافقوا على هذا التعيين وظلوا محافظين على استقلاليتهم، ورغم تدخل الشيخ محمد لغضف بن ماء العينين سنة 1938 فإنه لم يفلح بإقناعهم واستمرت كل فخذة مستقلة تحت رئاسة شيخها[46]. وفيما يتعلق بالشيوخ لا يختلف اليوتنان دوبريل في تقريره عن الذي سبقه، الشخصيات ذاتها نجدها حاضرة مع إضافة أعيان كل فخذة. ويخلص إلى أن كل القرارات الهامة التي تخص القبيلة يجتمع فيها شيوخ كل فخذة في مناسبة خاصة لمناقشة الموضوع[47]. يجب الملاحظة أنه في هذه الفترة كان امبارك العربي شيخا متقدما جدا في السن، وأصبح ابنه المحجوب هو الذي ينوب عنه؛ فامبارك العربي الذي قاد القبيلة منذ بدايات القرن العشرين كان في أواخر عمره مع دخول الإسبان.

عملت اسبانيا على الاعتماد على شيوخ القبائل كواسطة بينها وبين القبائل الرحل الذين لم يكونوا بدورهم يرون في

46- Lieutenant Debril. (chef de poste des affaires Indigène d'El Aioundu Draa) *Fiche de renseignements sur la tribu Yagout*, op., cit., p. 4.

47- Ibid, p. 7.

الإسبان أي احتلال فعلي أو هيمنة وسلطة إكراهية تهددهم. كانت القبائل تؤدي لعشور كضريبة تجمع بواسطة الأعيان لسلطات الاحتلال دون أن يكون هناك حضور دائم وملموس لإدارة المستعمر. وكان دور الشيوخ هو توفير أخبار تتعلق بأدق تفاصيل حياة القبيلة ومواردها الاقتصادية كما يبين ذلك نص رسالة من الضابط الاسباني حاكم الطنطان ونواحيه، وهي رسالة موجهة لشيخ فخذة لعبيدات (قبيلة يگوت) :

« سلام تام وتحية إكرام إلى سعادة السيد لحبيب بن احمد لحبيب لحسين اليكوتي نسبا بعد السلام إني نحب أن ترسل بعدد جميع ما قلت لك في البطاقة وبعدد ما تقول لك فيها و لاتكون على بال من عدد ما تقول لك في خبر القبيلة لعبيدات وهو الذي ذكرنا لك عدد الرجال أهل خمسين سنة وكذلك عدد أهل من ثمانية عشر إلى اربعين سنة عددها وبعدد أهل ثمانية عشر سنة وعدد النساء كلا وعدد منهم من ابنت خمسة عشر إلى اربعين سنة وكذلك عدد من ثمانية عشر وبعدد أهل خمس عشر من النساء وبعدد ما حرثتم من لگراير وبعدد ما فيها من طولهما وعرضهما وقدر الصغير منهم والكبيرة وبعدد ما تحرث فيها من الحبوب كمثل القمح والشعير وغير ذلك وكم عدد ما تحرث فيها من كيل من الزريعة وبعدد كل كيل حرثته وبعدد مايخرج منه بعد حصاد ولعدد اتواغيل اكنار [حقول الصبار] وغيرهم مما عندكم وبعدد الجمال الذكور من الابل وعدد النياق وعدد الصغير منها والكبير وعدد ما مات منها كبيرا أو صغيرا ذكور واناثا وسبب ما قتلها من المرض وبعدد ما عندكم من الغنم الماعز وعدد الضأن الكبش الكبير والصغير والذكور والإناث وبعدد الخيل الاناث منهم والذكور وعدد ما عندكم من الحمير وما عندكم من النحل وبعدد ما يخرج منها من العسل وبعدد

الذي تظن أن فيها كنوز من كل أنواع الكنوز القليل منهم والكثير وبعدد التجارة التي تقدم من حكومة افرنصيص [فرنسا] وبأي أنواع التجارة في أرضكم وأي شيء يصلح هذه الساعة كمثل الربيع والأشجار والثمار وعروق الاشجار والقشور التي تصلح لدبغ وورق الشجار وغير ذالك مما يخرج من الأرض ولأي شيئ يصلح والزمن التي يصلح فيه أو فصل من السنة وبعدد ذلك يصلح فيه وهاذ كله بمعاونية المخزن واي شيئ منه يصلح ويكون نفعا أحسن من الزمن القديم وتكثر منفعته وبعدد ما عندكم من المكيال التي تعرف بقدر الزرع كمثل الصاع والفطرة وثلث الصاع والربعية وغير ذلك وبعددما نعرف بقدر الكيل من الحبوب وبعد ما تعرف من أرضكم والمسافة فيها كالقريب منها والبعيد وبعدد التجارة التي تقدم من أي بلد تخرج منه ونسب قبيلتكم من أولها إلا الآن وبعدد أهل العقول من الكبراء بعد الشيوخ وبعد شواجركم ومنافعكم وكتوبكم وعقودكم وتصرف القبيلة وبعدد الكبراء من القبيلة وشريعتكم التي تحكم بها في البلد »[48] .

لم تكن اسبانيا تتوفر على عدد كاف من الإداريين ورجال الاستعلامات والجنود لتغطية مجالات الرحل الواقعة تحت استعمارها وانتهجت سياسية التدبير غير المباشر عبر توظيف الأعيان المحليين كمخبرين لتوفير المعلومات التي تساعدها في تدبير شؤون المستعمرة.

لقد استمر هذا الوضع حتى الخمسينات من القرن الماضي حيث عرفت سنة 1958 تغيرا على مستوى السياسية الرسمية وكان ذلك نتيجة مباشرة لعمليات لجيش التحرير بالجنوب

48- رسالة مؤرخة في 24 صفر عام 1466 موافق عجمي 23 مارس 1941. من كماندنت الحاكم في الطنطان ونواحيه إلى الشيخ لحبيب بن احمد لحسن. وثيقة اصلية حصلنا عليها من لدن لحسن ولد لحبيب ولد أحمد لحسن، العيون، 2009.

والحرب ضد الاستعمار وما تلاها من هجمة شرسة شنتها اسبانيا بالتعاون مع فرنسا إبان ما يعرف تاريخيا بعملية أكفيون (يناير – فبراير 1958) التي كانت لها نتائج وخيمة على المنطقة. لقد كانت هذه المرحلة منعطفا في تاريخ الاستعمار الاسباني في الصحراء على مختلف المستويات.

أعلنت اسبانيا منطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب إقليما وجزءا من اسبانيا بموجب ظهير يناير 1958 وأصبحت العيون عاصمة للإقليم، وعين عليه حاكم عام عسكري برتبة جنرال وكان قائدا إداريا وعسكريا للصحراء المتبقية تحت الاستعمار. في بداية الستينات اجتاحت المنطقة موجة جفاف مما دفع الساكنة إلى الاستقرار خاصة في المراكز الحضرية (العيون) واستغلت السلطات الاسبانية الوضع لاستقطاب الساكنة بمدهم بالمساعدات الغذائية. إن سياسية اسبانيا تغيرت بعد ظهير يناير 1958 وركزت اسبانيا على البنية التحتية وتشجيع الاستقرار لتتمكن من استغلال البلد خاصة مع بداية التمهيد لاستغلال مناجم فوسفاط بوكراع. لقد شرع نظام فرانكو في اعتبار الصحراء مستعمرة حقيقية يجب الاستثمار فيها واستغلال خيراتها، وصاحب ذلك إعادة تنظيم إداري ومفهوم جديد للتعامل مع الساكنة لإدماجها في الحياة العامة خدمة للمخطط الاستعماري.

وفي ابريل 1961 صدر قانون لتنظيم القضاء يأخذ بعين الاعتبار خصوصية البلد ويدعو إلى ضرورة تأقلم النظام الإداري مع هذه الخصوصية الجغرافية والثقافية الاجتماعية الصحراوية. وأعطى هذا القانون وضعا خاصا لفخذات القبيلة في الإدارة المحلية من خلال الشيوخ. وفي ظهير صادر في نونبر 1962 حدد التمثيلية والسلطة داخل الفخذة القبلية؛ فهو ينص على أن على كل فخذة أن تدار بواسطة مجلس مسؤول أمام الجماعة ويرأسه

شيوخ مختارون حسب الأعراف الجاري بها العمل داخل القبيلة من قبل ممثلي العائلات داخل الفخذة. وعلى أعضاء هذا المجلس أن ينالوا تزكية الحاكم العام في وظيفتهم.

كان هذا التسيير غير المباشر هو السائد في سياق تاريخي كانت فيه الأغلبية الساحقة من الساكنة تعتمد على نمط الترحال. وفي أواخر الستينات وفي إطار تطور ملف الصحراء في أروقة الأمم المتحدة والدعوة الملحة لإنهاء الاستعمار وتنظيم استفتاء تقرير المصير، قامت اسبانيا بخلق «الجمعية العامة للصحراء» كوسيلة لرفع «تمثيلية» الصحراويين، وهي ما سيعرف لاحقا باسم «الجماعة». وهي الجماعة التي لا علاقة لها بالجماعة التقليدية حتى وإن كانت تستحضرها وتستلهم اسمها. إن النظام السياسي المعاصر يستلهم أحيانا مصطلحاته من الأنماط التنظيمية التقليدية كي يكتسي شرعية محلية ويضفي على سياسته نوعا من المصداقية؛ فالمجلس والجماعة التي أنشأها الأسبان في الصحراء بظهير مايو 1967 كانت أداة لتدبير علاقتها مع الساكنة وأيضا كمناورة في اتجاه الخارج، وخاصة الأمم المتحدة، كي تبين أن الساكنة ممثلة تشارك في تدبير شؤونها رغم أن الأمور كانت عكس ذلك.

كان أعضاء الجمعية شيوخا مَدِينين لمكانتهم بولائهم لاسبانيا وسياستها في مواجهة الشباب الذي بدأ يتحرك ضد الاسبان، وقد طردت اسبانيا سنة 1969 الأعضاء الشباب من الجمعية للحد من تأثيرهم المناهض للاستعمار. ولم يكن لهذا المجلس المصطنع أي صلاحيات حقيقية بل كان هيئة استشارية بدون سلطة حقيقية في تدبير شؤون البلد. وكانت الجماعة التي شكلت في غشت 1967 تضم 82 عضوا، يمثلون فخذات القبائل، وحدد عدد ممثلي كل فخذة مسبقا حسب النسبة

العددية والديمغرافية لكل وحدة. ولقد انتخب في تشكيلة هذا المجلس الأول رئيسا صيلا ولد اعبيدة من الركيبات ونائبه بابا ولد حسينا ولد احمد من أولاد دليم. في الانتخابات الثانية للجماعة التي أجريت في يناير 1971 [49]، انتخب خطري ولد سعيد ولد الجماني رئيسا واحتفظ نائب الرئيس بمنصبه. وفي سنة 1973 [50] قامت السلطات الاستعمارية بتغيرات إدارية بتقسيم القبائل إلى فخذات وبطون داخل هذه الفخذات. وأقرت بأن شيوخ هذه الفخذات وقسماتها الدنيا سيختارون بواسطة اقتراع يشارك فيه كل أبناء الفخذة البالغين من العمر 21 سنة فما فوق والذين يحملون بطاقة هوية اسبانية.

ففي محاولة منها توسيع تمثيلية الصلاحيات أقدمت سلطات الاستعمار الاسباني على نشر نظام جديد في ابريل 1973، نظام ينص على أن الشيخ هوالمجسد للتمثيلية الديمقراطية الطبيعية في التقاليد الصحراوية، إنه رمز السلطة الفردية التقليدية في بعدها السياسي والإداري والذي يستجيب لضرورة تكييف البنية الاجتماعية الصحراوية مع التنظيم الحديث للحكومة (الفصل الأول). إن هذا التنظيم الجديد سيجعل من الشيخ أهم مراكز السلطة على المستوى المحلي وفي علاقة السلطة الاستعمارية بالمجتمع الصحراوي فهو الوسيط بين السكان والإدارة ويمارس سلطته لمدة أربع سنوات. ولكونه الممثل السياسي والإداري لوحدته الاجتماعية، فإنه يتمتع بحقوق تمثيلها لدى السلطة وفي النشاطات العمومية، وعليه واجب مراقبة التحرك الديمغرافي والمجالي لفخذته القبلية ويقدم تقارير دورية للإدارة، وبفضله كانت هذه الإدارة على علم بتحركات السكان في الإقليم وبالحاجيات الاقتصادية كما كان يسهر على

49- عكس ما كان مقررا في الظهير اي بعد سنتين.

50- Boletin oficial de Sahara, N. 287, Aaiun, Dia 30 de abril de 1973. *Ordenanza para una nueva estructuracion de Chiuj y Yemaas.*

توزيع المساعدات الاجتماعية والمساعدات الاقتصادية. ويعمل وسيطا في النزاعات الإدارية والسياسية. وبالفعل كان مقابل هذه الوظيفة والخدمات يتقاضى أجرا من الإدارة الإسبانية. إن هذا النظام المنشور في الجريدة الرسمية بعنوان «تنظيم الشيوخ والجماعة» يهدف حسب الإدارة الإسبانية إلى تمتيع الصحراويين بمؤسسة تحترم ثقافتهم وفي نفس الآن تؤهلهم إلى تطوير مؤسساتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية نظرا للمسؤولية التاريخية التي على عاتق اسبانيا.

أجريت الانتخابات في يونيو 1973 ورفع عدد الأعضاء إلى 102 عضوا حيث انضاف إلى تشكيلة الجماعة المجموعات المهنية من عمال وصناع وممثلي المهن الحرة. ومهما تغيرت المراسيم المنظمة للانتخابات فإن الولاء لاسبانيا وسياستها ظل هو المعيار الوحيد في اختيار الشيوخ. بل إن منهم من أصبحت شرعيته الوحيدة هي ولاؤه لاسبانيا، وأصبحت القبيلة وسيلة فقط للحصول على امتيازات عبر تحويل المساعدات الموجهة لصالح أبناء القبيلة فضلا عن اتجار هؤلاء الأعيان في التمويل. ولقد رصدت البعثة الأممية في مايو 1975 هذا الوضع «أعضاء الجماعة تابعين بشكل كبير لمجالس السلطة الاسبانية... وتمثل (الجماعة) أساسا العنصر المسن والأكثر محافظة في المجتمع الصحراوي»[51]. إن وهم الديمقراطية التي كانت اسبانيا ترغب في إظهاره للخارج في تدبير شؤون الصحراء وتمكين ساكنتها من المشاركة في القرارات لم يكن لينطلي على أحد، لأسباب أهمها أن كل ما تحدثنا عنه كان يتم تحت سلطة الدكتاتور فرانكو الذي لم يسمح بالديمقراطية بالتراب الاسباني ولمواطنين إسبان وبالأحرى لمستعمرة وساكنة ينظر لها كأهالي بدو متأخرين .

لم تكن سياسة اسبانيا هذه في جوهرها مختلفة عن السياسة

51- Hodges, T., *Sahara occidental, origines et enjeux d'une guerre du désert*, *L'Harmattan*, Paris, 1987, p. 184.

الفرنسية؛ فكلا القوتين الاستعماريتين حاولتا البحث عمن يخدم مصالحها ويتعامل بانتقائية وانتهازية مع المؤسسات التقليدية كالجماعة ويوظفها لصالحها بإفراغها من مضمونها وسلبها صلاحياتها التقليدية، وبل وتوظيف رأسمالها الرمزي والاجتماعي لأهداف تخدم سياستها. فاسبانيا بتوظيف اسم الجماعة وإدخال تعديلات على نمط اختيارها من أجل إعطاء وهم كونها في إطار التمثيلية التقليدية لم تكن في الواقع تعمل إلا على توظيف هذه الآليات التقليدية في تدبير السياسة والحياة الاجتماعية ومراقبة وضبط المجتمع بدون أن تمنحها تلك الوظيفة واقعيا.

إن طريقة الاقتراع والمعايير الموضوعة للمؤهلين للمشاركة فيه بالترشيح والاقتراع (التوفر على البطاقة الوطنية الاسبانية) لم تكن تتناسب مع التنظيم التقليدي وطموح الساكنة حينئذ، وحتى الصلاحيات الممنوحة، لتمثيلية مختارة على المقاس، لم تكن واسعة. ولم تكن لا اسبانيا ولا فرنسا ترومان تمثيلية حقيقية أو المحافظة على جوهر السلطة داخل القبيلة كما كانت عليه قبل الاستعمار. أضف إلى ذلك إن أغلبية أفراد القبائل لم يكونوا منخرطين في هذا المسلسل، لقد كانوا رحلا في البادية بعيدا عن كل ما يدور في العيون والداخلة وكليميم والطنطان والطرفاية. بل إن أفرادا نصبوا أنفسهم ناطقين وممثلين لفخذات قبائلهم باتفاق أو بدونه من هذه القبائل؛ هاته القبائل التي كانت غاية أفرادها هي العمل اليومي من أجل قوة يومهم في البادية غير مبالين بالسياسة ومن يشتغل بها. فما دامت اسبانيا تدعهم وشأنهم فلم يكونوا يولون أي اهتمام لما يدور في قمة هرم السلطة. فكل ما يجري من مناورات سياسية وصراع على المناصب والامتيازات من قبل الأعيان كانت مدينتا العيون والداخلة مسرحا له، أما البادية فإنها كانت تعيش على واقع

الترحال ونمط حياة البداوة، ومن أهاليها من لم ير قط اسبانيا طيلة فترة الاستعمار.

سواء في منطقة الاستعمار الفرنسي أو الاسباني من وادي نون حتى وادي الذهب كانت نفس السياسة هي السائدة مع اختلافات طفيفة على مستوى الشكل، إن التغير الجوهري هو ذلك الذي حدث في التحولات التي مست بنية القبيلة وتنظيمها في الصحراء. فمع استتباب الأمن واختفاء ظاهرة غَزِّي (الحرب)، أصبحت المجموعات القبيلة ترتحل في مأمن من الغزوات وتقلص حجم الفركان كوحدات ترحالية أولية. أما جماعة القبيلة التي كانت تجتمع فلم تعد قائمة بشكل دائم ومستمر إذ عوضتها جماعات على مستوى الفخذات. وهكذا أصبحت كل قبيلة تمثل على مستوى فخذاتها بشيخ يعمل على لعب دور الوساطة بينها وبين الإدارة الاستعمارية. وإذا كانت الجماعة في ظل التنظيم الإداري الفرنسي قد حلت محلها هيكلة تنظيمية قائمة على مؤسستي القائد والشيخ، فإنه بالنسبة للقبائل الخاضعة لأسبانيا ظل شيوخ الفخذات هم الذين يلعبون دورا مهما وملموسا سواء داخل الفخذة أو في العلاقة مع الإدارة الإسبانية. وبالنسبة لكلا النمطين تقلص دور الجماعة على المستوى القبلي العام ليتحول إلى مستوى الفخذات.

إن تزايد نفوذ القائد والشيخ، أي تزايد السلطة الفردية، يعود بالأساس إلى أن العلاقة مع طرف خارجي بالنسبة للقبيلة أصبح مطروحا بإلحاح. ففي السابق كانت كل آليات السلطة تمارس داخل القبيلة، لكن مع الاستعمار، دخل فاعل آخر له السلطة والقوة على الميدان مما جعل التفاوض والتعامل معه حتمية ضرورية، ولذا فإن هذا التعامل لم يكن من الممكن أن يتم بشكل جماعي، وهنا ستبرز الشخصية الفردية وسيط[1] في ممارسة السلطة عبر القائد والشيخ على حساب سلطة الجماعة.

ولكن بصفة عامة ظلت الجماعة شبه سلطة مضادة مستمرة في لعب وظيفتها بالموازاة مع التنظيم الاستعماري وغير آبهة به أحيانا، سواء بشكل سري أو علني، كما أن وجهاء القبائل ظلوا يتمتعون بمكانة داخل القبيلة دون الحاجة لمباركة السلطة الاستعمارية بل إنهم كانوا بزاولون تأثيرهم دون أن تكون السلطة الاستعمارية على علم بحقيقة سلطتهم. ومع ذلك لا يمكن تجاهل التأثير الذي طرأ على سلطة الجماعة داخل القبيلة بفعل تدخل فاعل آخر، قوي، في منازعتها اختصاصاتها التقليدية؛ في احتكار السلاح وتدبير الأمن والموارد الاقتصادية والطبيعية والسيادة على المجال والتشريع والتحكيم في كل شؤون الحياة العامة.

إن وجود سلطة مركزية ممثلة في الجهاز الإداري والسياسي والأمني والعسكري كان له دور كبير وحاسم في إضعاف سلطة الجماعة التقليدية. ولئن كانت الإدارة الفرنسية تهدف من خلال ظهير 1930 وغيره المحافظة على الجماعة في المناطق الأمازيغية فإنها قامت بإضعافها والتمهيد لتهميشها وذلك بإحلال جماعة قضائية، مقلصة في صلاحياتها التي اقتصرت على الجانب القضائي والحياة الخاصة المحضة، وبذلك سلبت منها اختصاصاتها السياسية والإدارية.

4 - العرف أو القانون المزعج

لسنا هنا بصدد دراسة النظام القضائي في الصحراء إبان حقبة الاستعمار بل معرفة درجة التحول الذي طرأ على العرف باعتباره مجسدا لنظام ومعبرا عنه، نظام ليس قانونا قضائيا فقط بل هو نظام اجتماعي يعكس هوية قبلية في تدبير العنف وتنظيم العلاقة بين الأفراد داخل المجموعة القرابية الموسعة.

قامت الإدارة الفرنسية منذ بداية احتلالها لوادي نون بسن سياسة ونظام قضائي يضع قبائل تحت حكم الشرع وأخرى

تحت حكم العرف، واضعة بذلك بنود « الظهير البربري » موضع تطبيق؛ فالتعارض بين العرف والشرع الذي كان سائدا في الكتابات الفقهية كرسته دراسات الحقبة الاستعمارية. ومنذ أول دراسة اثنوغرافية حول المجتمعات المغاربية التي تناولت العرف، وهي منطقة القبايل بالجزائر، تم تبني منظومة قائمة على التعارض بين العرف كقانون لائكي وبين الشرع كقانون إسلامي. ونظر إلى العرف كرديف للقبائل البربرية المجسدة للقيم اللائكية التي ظلت تحملها هذه القبائل في ومواجهة القيم العربية والإسلامية « الدخيلة » والتي يشكل الشرع على مستوى القانوني والتشريعي تعبيرا عنها.

إن هذه الأطروحة التي ظهرت في الجزائر انتقلت إلى المغرب مع بدايات تأسيس المدرسة المغربية مع البعثة العلمية، وكان ميشوبلير المروج لها إلى جانب آخرين مع تطعيمها بخصوصيات تاريخ المجتمع المغربي. ففي مقاله المنشور سنة 1909 بمجلة العالم الإسلامي[52] التي كانت تصدر عن البعثة العلمية بالمغرب، والتي كان ميشوبلير نفسه رئيسها حينئذ، نجده يدافع بحماس منقطع النظير عن أطروحة العرب الغزاة الدخلاء في مقابل البربر السكان الأصليين للمغرب والرافضين على الدوام لهذا الدخيل الذي لا تجسده فقط القبائل العربية الوافدة على البلد منذ الفتح الإسلامي، بل أيضا مؤسسة المخزن، منذ تأسيس أول دولة مركزية في المغرب مع الأدارسة.

إن المخزن حسب ميشوبلير مؤسسة غير شرعية ومنبوذة من الساكنة الأصلية؛ فهو لا يرى في مكونات المخزن إلا مرتزقة عربا دخلاء على المجتمع الأصلي الذي تمثله القبائل البربرية التي ظلت في ثورة وعصيان دائم وصراع مرير مع سلطة هذه الأقلية العربية الدخيلة والغازية والتي تحتكر السلطة وأجهزتها المتمثلة

52- Michaux-bellaire, «*Organisme marocain*», op., cit.

في المخزن بعنفه وضرائبه وحركاته التأديبية في بلاد السيبة. والمقاومة لا تتجلى فقط على المستوى العسكري بل أيضا على المستوى الديني فهذه القبائل البربرية تطبق العرف بدلا من الشرع كما أن مواطنها عن المستوى المجالي تقع في الجبل بدل السهل.

هذه الأطروحة خلفت ثنائية مبنية على منطق الصراع: عرب/ بربر، مخزن/ سيبة، شرع /عرف، سهل/ جبل. ولا يخفى هدفها في حينه، فهي كانت تمهد لما يسمى بالظهير البربري وسياسة الحماية في البلد وهي السياسة التي تقوم على التقسيم بين مكونات المجتمع المغربي بتوظيف سلاح المعرفة وشعار العلمية في البحث التاريخي والاجتماعي، مع إخفاء الأبعاد الأيديولوجية والسياسية الاستعمارية.

هذا المنطق الاستعماري المبني على الثنائيات والتضاد لمجتمعات شمال افريقيا سيجد امتداده في غرب الصحراء في صيغة ثنائية زوايا / محاربين، حسان/ زوايا، صنهاجة/ عرب؛ فالمحاربون وحسان والعرب الذين تمثلهم القبائل المعقلية التي ستصبح مرادفا للمخزن في المغرب هي قبائل اعتبرت قوة دخيلة وتحتكر السلطة بالعنف وتمارس جميع أشكال الاضطهاد على الساكنة الأصلية التي تعتبر صنهاجة الفئة المسالمة والمضطهدة والتي اغتصبت منها السلطة وخيرات البلد والتي اكتفت بوظيفة حمل الكتاب بدل السلاح. وهي أطروحة مثلها دولاشبيل في الدراسات الكلونيالية حول الصحراء[53]. إن هذه الأطروحة امتداد للمدرسة المغربية التي أسسها ميشوبلير واستمرت لعقود، منذ عهد الحماية في دراسات أخرى مثل تلك التي أنجزها روبير مونتان حول الجنوب المغربي في كتابه «البربر والمخزن»، أحد

53- انظر مقالنا «الصحراء الأطلنتية من خلال الكتابات الفرنسية : نموذج فريديريك دولاشابيل F. De la chapelle»، **مجتمع الصحراء في الكتابات الاستعمارية**، تنسيق رحال بوبريك، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2010

أهم تجلياتها في بعده النظري والأكاديمي، لكون هذا الأخير سيحتل كرسيا بكوليج دوفرانس، أرقى الدرجات الأكادمية في فرنسا. إن كتاب «البربر والمخزن» كان هو الواجهة الأكاديمية للظهير البربري، فلقد كتب أحد الدراسين، بقراءة كتاب «البربر والمخزن» نتساءل هل نحن فعلا بصدد دراسة حول مجتمع إسلامي[54].

العرف، من منظور هذه الدراسات الاستعمارية، نظام يتناسب مع القيم الأمازيغية وهي القيم التي تم التشبث بها طيلة قرون بل كانت تقاوم وترفض الشرع في الفصل بين خلافاتها، وبصفة غير مباشرة هي قيم ترفض العروبة والإسلام. لذلك اعتبر الشرع تهديدا لأصالة البنيات القبلية للقبائل البربرية التي كان العرف يستجيب لشروط حياتها الاجتماعية ويتناسب مع طبيعتها. يعبر ميشوبلير في محاضرته سنة 1927، عن هذه الرؤية في مقال له تحت عنوان: «السوسيولوجيا المغربية»: «مؤسسات هذه القبائل لم تتحول، حتى فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، لقد حافظوا على عاداتهم التقليدية التي تعود بشكل أكيد إلى المرحلة السابقة للإسلام وعدد كبير منهم ليس لديهم قاض، أي ممثل للعدالة الإسلامية، يمكن إذا أن نجد تنظيما اجتماعيا، ليس فقط غير مؤسس على قواعد قرآنية، ولكن لم يتأثر حقيقيا بتعاليم القرآن»[55].

فالمخزن كسلطة مركزية والشرع كأداة قانونية يهددان التنظيم القبلي البربري الذي رأت فيه الدراسات الاستعمارية نوعا من الديمقراطية والنظام الجمهوري القريب من المثال

54- «A la lecture de ses Berbères et le Makhzen on se demande parfois si l'on est au Maroc en pays musulman» NICOLAS, G., «La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années : évolution des thèmes de recherche», *Tiers-Monde*, tome 2 n°8., 1961, pp. 533.

55- MICHAUX-BELLAIRE, « Sociologie marocaine », *Archives Marocaines*, vol. 27, 1927, p. 295

والنموذج المنشود عكس المخزن والشرع. ومنذ بداية احتلال الإقامة العامة للمغرب وتنفيذا لوثيقة الحماية ستعمل على تطبيق هذه السياسة المحكومة بالرؤية القائمة على الفصل في تطبيق العدالة بين منطقة الشرع ومنطقة العرف.

نصت وثيقة الحماية في بندها الأول على أن فرنسا تواكب إصلاحات في مؤسسات النظام المخزني وكان بالفعل القضاء والعدالة من ضمن هذه المؤسسات التي كانت من ضمن أولويات الإصلاح التي ركزت عليها فرنسا. بعد سنتين فقط من توقيع وثيقة الحماية سيشرع المقيم العام في سن ظهائر لتنظيم هذا القطاع بما يخدم أهدافه. ومن منطلق الخلفيات الأيديولوجية المذكورة أعلاه سن نظام يفرق بين قبائل الشرع وقبائل العرف مبني على أساس الهوية ولسان القبيلة بين عرب وبربر بين سكان السهول وسكان المدن والجبال. كانت الإدارة الاستعمارية بالمغرب، مؤازرة بكوكبة من رجال القانون والعلوم الاجتماعية، تبحث عن خلق وضع خاص للقبائل الأمازيغية، التي اعتبرت النموذج الخالص للديمقراطية وآخر معاقل الصمود أمام الغزو العربي والإسلامي وقيمه.

لقد حافظ المجتمع الأمازيغي على هويته من كل تأثيرات خارجية وظلت مؤسساته تستجيب لواقعه القبلي المشبع بالحرية والديمقراطية. غير أن الإدارة الاستعمارية أرادت أن تجعل من هذه الهوية الخاصة رهانها في تأكيد سلطتها، وذلك بعزلها عن المؤسسات المخزنية السلطانية بما فيها تطبيق الشرع. ومن منطلق صلاحيات إدارة الحماية في إدخال إصلاحات على القضاء، كما تنص على ذلك وثيقة الحماية، سارع المقيم العام اليوطي إلى انتزاع اعتراف السلطان مولاي يوسف بتطبيق العرف لدى القبائل البربرية في ظهير 7 يوليوز 1914 حيث ينص على أن القبائل

الأمازيغية خاضعة للعرف وليس للشرع. وفي 22 شتنبر 1915 أنشئت بأوامر من الإقامة العامة ما سمي ب «الجماعة القضائية» في القبائل والفخذات وعهد إليها بالسهر على تطبيق القانون المدني مع إبقاء قانون العقوبات كما في باقي مناطق البلد تحت سلطة الباشا (في المدن) والقائد (في البوادي). وأعطيت أوامر لوقف تعيين المخزن لقضاة داخل البلاد التي سن فيها العرف. فالجماعة القضائية كانت تعين من قبل المراقب المدني أوضابط الشؤون الأهلية وتعقد اجتماعاتها في مكان المراقب وتحت إشرافه وهي عادة لا يتجاوز أعضاؤها ثمانية أفراد أو عشرة، ومن صلاحياتها البث في الأحوال الشخصية والإرث والقضايا المدنية والتجارية.

يحدد ظهير 14 غشت 1918 العدالة المخزنية في الشرع والتي يعتبر السلطان، أمير المؤمنين، الضامن لها ويكلف بتطبيقها نيابة عنه الباشا والقائد والقاضي الذين يتولون أيضا صلاحيات تطبيق العقوبات الجنائية والجنحية المخولة لهم من لدن السلطان كسلطة زمنية وقد امتدت صلاحياتهم إلى الميدان التجاري والمدني والعقاري. والعدالة المخزنية هذه كانت تحت المراقبة المباشرة للمفوضين الحكوميين، أي ضباط الاستخبارات والمراقبين المدنيين والعسكريين. هؤلاء هم الذين كانوا مكلفين بمراقبة ومتابعة ممارسة القضاة والباشاوات والقواد للعدالة المخزنية.

فالمحاكم التي أنشئت في المدن كانت تخضع لسلطة المسؤول الفرنسي ومراقبته المباشرة بما فيها سلطته على القاضي وأعوانه من عدول. وهذه الصلاحيات أعطيت للمراقب المدني وضابط الشؤون الأهلية منذ ظهير 7 يوليوز 1914 الخاص بتنظيم العدالة بالمغرب. فهو المشرف على المحاكم التي هي نظريا من اختصاص الشؤون الشريفية، أي السلطان، والصدر الأعظم. فإضافة

لمسؤولياته الإدارية يناط به الإشراف على السير العادي للمحاكم.

هذا التنظيم الذي كان يطبق في بلاد الشرع، أي بلاد المخزن التقليدية، لم يكن ساري المفعول في البلاد التي صنفت في إطار بلاد العرف حيث ظلت العدالة من صلاحيات الجماعة التقليدية. وفي كلتا الحالتين كانت السلطة الاستعمارية هي صاحبة القرار والمتحكمة في القضاء، لأن القواد والباشاوات والقضاة وحتى أعضاء الجماعة القضائية كانوا تحت سلطتها المباشرة وهي التي تقوم بتعيينهم وتنحيتهم وتقييم أدائهم، حتى وإن كان الباشاوات والقواد والقضاة نظريا يمثلون المخزن السلطاني. والظهائر المنظمة للقضاء في المغرب والمرتبطة بالعرف لم تعمل إلا على توسيع صلاحيات الفرنسيين في المجال القضائي.

مع الحماية ستعرف البلاد وضعا قانونيا جديدا. فإذا كانت البلاد قبل الحماية تتأرجح بين الشرع والعرف، فإنها أصبحت مع الحماية تطبق فيها عدة منظومات قانونية قد تكون متباينة أحيانا بل متناقضة أحيانا أخرى؛ ذلك أن المغرب تم تقسيمه بين قوى أجنبية تبنت كل واحدة منها سياسة تتناسب مع مصالحها في إدارة المنطقة الواقعة تحت سيطرتها. بل حتى داخل مجال نفوذ قوى استعمارية واحدة نجد اختلافا في القوانين المطبقة. ففرنسا كانت تطبق العرف وسط البلاد وخاصة في مناطق القبائل الأمازيغية التي كانت تخضع للعدالة البربرية justice berbère والمناطق الحضرية يطبق فيها عموما الشرع أما الأجانب فيخضعون للقانون الوضعي.

ساهمت دراسات الحقبة الاستعمارية في توسيع الهوة بين العرف والشرع من منطلق أن العرف هو قانون لائكي دنيوي خاص بالقبائل الأمازيغية وبلاد السيبة التقليدية والشرع هو نص إسلامي

ديني مرتبط بالمخزن والقبائل العربية. وهنا تطرح إشكالية كبرى بالنسبة لمنظري المدرسة السوسيولوجية الكلونيالية وغيرهم من الذين أرسوا قواعد التنظيم الإداري القضائي في مغرب الحماية. فأطروحتهم في الفصل بين بلاد العرف وبلاد الشرع قائمة على فصل بين قبائل أمازيغية تعيش في حالة السيبة حافظت على منظومتها القانونية التي هي العرف وتنظيمها السياسي المستقل الذي تشرف عليه الجماعة. ولكن في منطقة وادي نون نحن أمام قبائل عربية (على الأقل على مستوى الجنيالوجيا المتبناة واللسان) احتفظت بقوة على نظام العرف والجماعة وتعيش في حالة سيبة. فهي إذن لا تستجيب للرؤية النمطية التي كانت سائدة في الإدارة الاستعمارية. ونتج عن هذه الرؤية أنه بمجرد ما وجدت فرنسا قبائل عربية أدخلتها في نطاق بلاد الشرع وألغت دور الجماعة والعرف سيرا على سياستها في مناطق قبائل عربية كان العرف فيها ملغيا والجماعة غائبة لأنها كانت خاضعة منذ قرون لنظام المخزن. لقد كان لكتابات الحقبة الاستعمارية أجوبة قاطعة في هذا الباب، ذلك أن الجماعة والعرف لا وجود لهما إلا لدى أمازيغ جبال الأطلس وقبائل الشلوح بسوس التي حافظت على استقلالها عن المخزن[56] (الريف كان تابعا لاسبانيا) وهو حكم ليس فيه مغالاة فحسب بل يكتسي تعميما خاطئا لأنه كما هو الحال في الصحراء نحن أمام قبائل غير أمازيغية اللسان تخضع للجماعة وتحتكم للعرف. كما نجد قبائل أمازيغية كان للشرع فيها مكانة مهمة وكانت متشبعة بقيم الإسلام، هذا التناقض سيقف عليه أحد منظري المدرسة السوسيولوجية الكلونيالية، وأهم أعمدتها، روبير مونتان، في مقال له حول القانون العرفي[57]؛ فهو يلاحظ أنه إذا كان من الطبيعي أن

56- Bremard, F., *op. cit.*, p. 308.

57- Montagne, R., « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud Marocain », *Hespèris*, 1924, 3 trimestre

تظل ساكنة الأطلس المتوسط مرتبطة جدا بأعرافها نظرا للتأثير الضعيف للإسلام ولغياب سلطة المخزن، فإن الأمر بالنسبة لبربر الأطلس الكبير الغربي وسوس والأطلس الصغير ودرعة العليا يبعث على التساؤل، إذ أن المؤسسات الدينية والسياسية والقانونية تعرف وضعا معقدا وغامضا inextricables confusion d'institution؛ فهذه المناطق تعرف تأثيرات عربية متعددة وهيمنة كاملة للإسلام وتنظيما اجتماعيا تم تفكيكه وإخضاعه عدة مرات من قبل المخزن أو القواد الكبار، ومع ذلك يعرف القانون العرفي حيوية قوية بل إنه ورغم هذه العوائق يعتبر الأكثر غنى في إفريقيا الشمالية ويستحق أن يدرس كأحد أهم تمظهرات manifestation التنظيم السياسي والاجتماعي للبربر المستقرين[58].

نلاحظ فيما تقدم على لسان روبير مونتان أن قيم الإسلام والعروبة تتناقض مع تطبيق العرف، وحين توجد قبائل تدحض هذا الطرح على الواقع يصيب منظري المدرسة الاستعمارية ارتباك في تعليل ذلك، بل إنهم لا يحاولون حتى تعديل سياستهم على الأرض بما يستجيب لهذا الواقع.

لم تأخذ السياسة الاستعمارية بعين الاعتبار خصوصية قبائل الصحراء وقامت بتطبيق السياسة السائدة نفسها على امتداد البلد والتي كانت أصلا مبنية على تحليلات خاطئة. بوصول سلطات الحماية إلى وادي نون وفي إطار هيكلتها للإدارة الجديدة التي ستشرف على تسيير أحوال القبائل بادرت إلى إعادة تنظيم القضاء وفق الأطروحة التي تعتبر القبائل الناطقة بالعربية قبائل شرع وخضعت القبائل في منطقة وادي نون لمقتضيات السياسية الفرنسية في تقسيم القبائل إلى قبائل عرف وقبائل شرع؛ فالقبائل الناطقة منها بالأمازيغية : آيت حماد وآيت ابراهيم بتغاجيجت اعتبرت قبائل عرف والقبائل الناطقة بالعربية

58- Ibid. 402.

اعتبرت قبائل شرع: آيت اوسى ازوافيط آيت لحسن آيت موسى واعلي أولاد بوعيطة.

نلمس بسرعة التناقض الكبير الذي تحكم في السياسة الاستعمارية في وادي نون بين سنها وفرضها لتنظيم لايتناسب بتاتا مع الواقع الذي كان فيه العرف والجماعة سائدين بقوة، وهذا التناقض ينعكس في التذبذب الحاصل على أرض الواقع؛ فهي مثلا في الوقت التي تعتبر فيه قبيلة آيت اوسى قبيلة شرع فإنها تنشئ فيها جماعة قضائية على غرار بلاد العرف. وقد لاحظ أحد ضباط الشؤون الأهلية الأوائل هذا التناقض بقوله إنه في نفس الواحة نجد ساكنة مختلطة فيها عرب وأمازيغ وتم تطبيق العرف فيها وتوحيد منظومتها القضائية ضدا على خصوصية ساكنتها. بل إن بعض القبائل العربية التي طبق فيها الشرع وجدت في ذلك فرصة لتأكيد أصولها العربية التي كانت أحيانا موضع جدل[59].

ومن أجل تطبيق الشرع على قبائل وادي نون قامت السلطات الفرنسية بتعيين القاضي سيدي عبد الله ولد بوبكر الفلالي الذي ينتمي إلى عائلة زاوية مشهورة بالصلاح والفقه من وادي نون إلى جنوب الساقية الحمراء. وكان سيدي عبد الله هذا يمارس دور القضاء منذ 1905 بين القبائل كما كان يتمتع بسمعة طيبة بينها. ولم يكن الوحيد من عائلته الذي عرف بهذه الوظيفة، ففي جل قبائل الصحراء، كان هناك فقهاء من هذه العائلة يلجأ إليهم في القضاء، خاصة في كل ما له علاقة بالأحوال الشخصية.

لم يستمر سيدي عبد الله طويلا في ممارسة مهامه الجديدة قاضيا على كل قبائل وادي نون، فلقد وافته المنية سنتين بعد

59- Méric, E., *op., cit.*

تنصيبه. وبعد وفاته طرحت مشكلة خلافته بحدة، وكان هناك اسمان مقترحان هما سيدي محمد ولد بوعلام، فقيه وقاض سابق في قرية أسرير لدى قبيلة ازوافيط الذي ينحدر منها، وسيدي العبيدي، شيخ إحدى فخذات قبيلة أولاد بوعيطة وهو فقيه معروف بدوره في القضاء الشرعي خاصة لدى قبيلته وقبيلة آيت لحسن. كان الاقتراح عل أساس أن يتكلف الأول بمهام القاضي على آيت موسى وأعلي وازوافيط ويتكلف الثاني بنفس المهام على آيت لحسن وأولاد بوعيطة. أما آيت اوسى والقبائل الأخرى البعيدة عن كليميم فإن أمر تطبيق الشرع عليها روعي فيه أن يكون بالتدريج. وفي هذا الإطار يمكن فهم اعتراف الفرنسيين بالجماعة القضائية لدى بعض القبائل، خاصة آيت اوسى رغم أنها كانت مصنفة ضمن قبائل الشرع.

ومنذ دخول الفرنسيين أشرفوا على وضع جماعة قيادية وجماعة قضائية. وهذه الجماعة القضائية هي استمرار للجماعة في وظيفتها القضائية نظريا، ولم تعترف بها فرنسا في باقي مناطق الحماية إلا للقبائل الأمازيغية، حسب ما سنه ظهير 1930 الذي كان إسمه الرسمي: «ظهير 16 ماي 1930 المنظم لسير العدالة بالقبائل ذات العرف الأمازيغي التي لا تتوفر على محاكم شرعية»[60]، إنه الظهير المعروف ب «الظهير البربري»، والذي كان من أغراضه إضفاء الصبغة القانونية على الجماعات القضائية التي يعهد لها بتطبيق العادات والأعراف المحلية. وهكذا ألغت فرنسا دور القضاء التقليدي للجماعة وفي أحسن الأحوال قلصته. إن الجماعة القضائية لا علاقة لها بالجماعة التقليدية لا في طريقة الاختيار ولا في الدور المنوط بها إذ كان للجماعة التقليدية صلاحيات قضائية مدنية وعقوبات وسلطة سياسية واقتصادية، كما بينا ذلك سابقا.

60- Dahir du 16 mai 1930 réglant le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume berbère non pourvues de mahkamas pour l'application du Chrâa.

طرح اقتراح تقسيم قبائل وادي نون على كل من القاضيين إشكالية بالنسبة للدوائر الاستعمارية المحلية، التي انتبهت منذ البداية إلى قضية الحساسيات القبلية من منطلق ثنائية التحالفات التقليدية التي كانت تقسم تكنة إلى لفين : لف آيت الجمل ولف آيت بلا. فلا يمكن حسب الفرنسيين أن تقبل قبيلة من آيت الجمل مثلا كقبيلة آيت موسى واعلي أن يعين عليها قاض ينتمي لقبيلة أزوافيط من آيت بلا، لأنه سيكون غير محايد خاصة إذا كان الخصم من لف آيت بلا. ولتجنب هذا المأزق كلف سيدي العبيد بن الحرمة بكل من آيت لحسن وآيت موسى واعلي وبالمقابل عين محمد ولد بوعلام قاضيا على أزوافيط وآيت ياسين. وسرعان ما تم التخلي عن هذا الاقتراح بدوره لصالح قرار يجعل كل قبائل تكنة، بدون تمييز بين اللفين، تابعة للقاضي سيدي العبيد بن الحرمة بمحكمة كليميم. أما محمد ولد بوعلام فقد اقترح أن يبقى في وظيفة عدل قضائي لدى ازوافيط. لم تكن فرنسا تريد أن تعترف بالتقسيم بين اللفين، ورغبت في أن يكون احتلالها للمنطقة نهاية لهذا الصراع الثنائي ومن ثمة كانت حريصة على أن يكون القضاء موحدا وأن تفرض نفسها كلف فوق اللفين superleff.

يبرر التقرير[61]، الصادر عن السلطات الفرنسية، أن اختيار سيدي العبيد يعود إلى كونه هو الذي وضع ترشيحه لتولية هذا المنصب، بينما نظن أن الأمر يعود لاعتبارات قبيلة أكثر مما يعود لمسألة مسطرية خاصة بالترشيح. إن اختيار ولد العبيد المزداد سنة 1890، خضع لمعايير معينة. فإضافة إلى تكوينه الفقهي، كان يمارس مهمة القضاء داخل آيت لحسن وأولاد بوعيطة، فهو ينتمي إلى قبيلة أولاد بوعيطة، قبيلة زاوية صغيرة بدون صراعات تاريخية مع قبائل تكنة. وكانت للقاضي، في هذه

61- Archives de l'Armée de Terre, Vincennes, sous le n° 3H2213-1.

الفترة، علاقة ودية مع مجموع قبائل تكنة. السبب الآخر الرئيس لتعيين ولد العبيد هو أنه كان معروفا بولائه لفرنسا حيث يصنف في الأرشيفات بعبارة francophile.

أما محمد ولد بوعلام الفقيه والقاضي الذي زاول مهماته داخل قبيلة أزوافيط لسنين، فمهما كانت حياديته ونزاهته فهو ينتمي إلى قبيلة ازوافيط التي كان لها وزن في منطقة وادي نون ولها صراعات وخلافات تاريخية مع القبائل المجاورة خاصة آيت لحسن. كما أن محمد ولد بوعلام كان صهرا لأحد قواد ازوافيط، وهو القائد محمد يحيي. إن إقصاء هذا الفقيه لم يجعله في الظل، فلقد ظل عدلا في قبيلته ويحظى باحترام بين القبائل، بل إنه في أواخر الأربعينات، ولما كان يتداول بين أوساط الدوائر الاستعمارية موضوع تنحية سيدي ولد العبيد، كان محمد ولد بوعلام مقترحا للحلول محله قاضيا في محكمة كليميم.

إن مسألة حياد القاضي كانت تطرح نفسها بحدة في وسط قبلي لم يألف مركزة القضاء والتحكيم في النزاعات التي فرضتها سلطة الحماية ومنطق الدولة المركزية؛ فالقاضي في مجتمع ما قبل الاستعمار لم تكن له سلطة ولا يعتد كثيرا بحكمه إلا في حالة قبول المتقاضين به وتزكية الجماعة له. وكان يراعى في القاضي الذي يختار للتحكيم عدم انتمائه سلاليا أو قرابيا إلى أحد الطرفين المتقاضين. ومع الحماية الفرنسية أصبح هناك قاض رسمي واحد، قد يكون تدخله في الحكم بين قبائل، خارج قبيلته، محايدا ولكن الأمر يصبح أكثر حساسية حين تصبح قبيلته طرفا في النزاع بل يرفض اللجوء إليه بصفته قاضيا. ونسرد في هذا الصدد حالة وقفنا عليها في ملفات الأرشيف.

ففي حالة نزاع حول ملكية الأرض بين إحدى قبائل آيت الجمل (أزرقيين) وقبيلة أولاد بوعيطة التي ينتمي لها القاضي

سيدي العبيد المعين بمحكمة كليميم، حول ملكية أرض منطقة اوريورة، رفضت القبيلة الأولى الاقتراح الذي تقدم به المسؤول العسكري الفرنسي وهوأن تطرح القضية أمام القاضي بمحكمة كليميم، وبررت موقفها من منطلقين (هنا نقدم وجهة نظر أزرقيين) :

أولا إنها هي قبيلة محاربة وأنبل من القبيلة الأخرى ولا يحق لقبيلة مثلها أن تعلن نزاعها مع قبيلة صغيرة، فهي ليست خصما جديرا بالمقارعة حتى أمام القاضي. وفي مثل هذه الحالة كانت القبيلة ستلجأ إلى السلاح لطرد القبيلة الصغيرة عن أرضها. إن فرنسا هي التي أتاحت الفرصة لتلك القبيلة الصغيرة باحتلال أرض غيرها. وفرنسا من خلال سنها لسياسة نزع السلاح وإقرار المساواة بين القبائل إنما قامت بتشجيع القبيلة الصغيرة بالتطاول على القبيلة الكبيرة.

السبب الثاني الذي بررت به قبيلة أزرقيين عدم لجوئها للقضاء هو كون القاضي ينتمي ببساطة لقبيلة أولاد بوعيطة وهي لن تتقاضى أمامه لأنه سيكون منحازا لقبيلته التي تشكل طرفا في النزاع[62]. تبين هذه الواقعة تعقد إشكالية المرور من القضاء التقليدي إلى قضاء يشرف عليه جهاز دولاتي. فالانتماءات والقيم القبلية التقليدية والهوية القرابية كانت لها منطلقات وممارسات لا تتماشى مع روح القضاء الدولاتي والمؤسساتي بما في ذلك القضاء القائم على الشرع.

منذ البدايات كان القضاء الجديد في الصحراء مبنيا على الشرع في جوهره، وعملت سلطات الحماية بوضعه تحت مراقبتها المباشرة. ولأول مرة تم توحيد القبائل تحت نظام قضائي واحد بدل العرف الذي كان يقوم على التعدد. لم تكن فرنسا لتترك السلطة القضائية تفلت من يدها فهي تمارس سلطة تنفيذية ولا يمكنها

62- Ibid.

أن تفرط في السلطة القضائية التي بواسطتها تحكم قبضتها على الشؤون الأهلية. وكان احتكارها وتحكمها في قرار تعيين وتحديد المجال الترابي والقبائل التي ستمتد لها سلطة القاضي وانتمائه القبلي وشخصيته، من بين أول الأهداف التي سطرتها في سبيل نزع الصلاحيات القضائية من القبائل بإقصاء القانون العرفي على المستوى الرسمي.

وإذا كانت فرنسا قد سلبت من هذه القبائل السلطة عبر تحكمها في تعيين الرجال الذين سيتولون قمة هرم السلطة السياسية، فإنها قامت كذلك بإفراغ سلطة القبائل التقليدية القضائية المتمثلة في العرف من محتواها من خلال ضمها قسرا إلى قبائل الشرع وتنصيب قاض واحد ومكان واحد للتقاضي وهو محكمة كليميم. كانت فرنسا تدرك أن القاضي لن يستطيع ممارسة صلاحياته على كل مجالات قبائل تكنة، لذا ستعين أيضا مساعدين يسمون بالعدول منتشرين عبر القبائل؛ فعين لكل قبيلة عدد يتراوح مابين اثنين وثلاثة عدول يقومون نيابة عن القاضي بوظائف تصب كلها في احتكار مهمة القضاء من طرف محكمة كليميم[63]. مع مرور السنين ازداد تقنين الوظائف القضائية وأصبح على القاضي أن يتمتع بمستوى وشهادة من جامعة القرويين بفاس أو ابن يوسف في مراكش ويجتاز مباراة على المستوى الوطني.

وإذا كانت سلطات الحماية قد نجحت إلى حد بعيد في تفكيك دور الجماعة على مستوى تدبيرها لجميع شؤون القبيلة وإدخالها وظيفة القائد والشيخ وما نتج عنها من انعكاس على السلطة داخل القبيلة، فإن مشروعها على المستوى القضائي لم ينجح كما كانت تطمح؛ فقاضي كليميم لم يسبق له طيلة مزاولة مهامه أن انتقل مثلا إلى مجال آيت اوسى الرحل خاصة

63- Archives de l'Armée de Terre, *Vincennes*, sous le n° 3H2213-1

ايد أومليل، وهم الذين واصلوا حل نزاعاتهم المدنية بواسطة القانون العرفي وبتحكيم من القواد أحيانا وبمساعدة الشيوخ أحيانا أخرى. ويخلص تقرير في أواخر الأربعينيات إلى خلاصة هي خير تعبير عن حالة كل قبائل الصحراء التي صنفتها فرنسا ضمن قبائل الشرع: «رسميا آيت اوسى قبيلة شرع ولكن عمليا القضايا تحل داخل القبيلة والقاضي لا تعرض عليه أي قضية». مع الإشارة هنا إلى أن استمرارية العرف لدى هذه القبائل لا يعني أنها لا تطبق الشرع أوخارجة عنه، فلقد ظلت تلجأ للفقهاء في فك النزاعات التي تهم الطلاق والزواج والإرث..، تماما كما كان عليه الأمر قبل الاستعمار، مع بعض التغيرات التي مست إجراءات المحاكمة والتي تميزت بتدخل السلطة الاستعمارية ممثلة برئيس مركز آسا من خلال ترأس جلسات المحاكمات داخل خيمة أيام الموسم السنوي وإصدار أحكامه بعد استشارة الشيوخ والقائدين (محمد الخرشي وبوزيد). كانت كل القضايا الحاسمة لقبيلة آيت اوسى تحسم أيام موسم آسا السنوي، والذي كان فرصة لتجمع القبيلة وحل المشاكل العالقة طيلة السنة. وبهذه المناسبة أيضا يعقد «المجلس» الذي كتب عنه ضابط آخر للشؤون الأهلية بآسا مايلي: «المجلس هو التجسيد الرسمي لمسؤولياتي القضائية» والذي لم يكن، حسب هذا الضابط، يعقد إلا مرة في السنة نظرا لطبيعة القبيلة الترحالية. وقد وصف أول جلسة حضرها «للمجلس» وكيف يتم الحسم في النزاعات بين الأفراد[64].

إن ما يثير تساؤلنا، هوكيف ظلت قبيلة آيت اوسى مصنفة رسميا ضمن قبائل الشرع وفي الواقع تطبق فيها العدالة كما هي لدى قبائل العرف؟ فالمجلس والمحكمة التي يشرف عليها ضابط الشؤون الأهلية هي من اختصاص قبائل العرف الأمازيغية كما

64- PERRIN, H.-P., L'aventure marocaine, récit vécu, Candeau, 1979, p. 36.

ينص على ذلك الظهير البربري؛ فكيف يمكن ضم هذه القبيلة إلى محكمة كليميم كقبيلة شرع وفي الآن نفسه يمارس القضاء وفق طريقة «قبيلة عرف»؟

نستنتج من هذه الحالة أنه رغم أن قبائل وادي نون صنفتها فرنسا ضمن قبائل الشرع وألحقتها بقاضي كليميم فإن نزاعات القبيلة ظلت في معظمها تحل داخليا في إطار العرف والجماعة؛ فعلى المستوى الجنائي مثلا بالنسبة لآيت اوسى اتفق على وضع محكمتين واحدة لأيدونكيت، وأخرى أيد ومليل، وكل واحدة من هاتين المحكمتين تابعة لقائد كل لف، لكنه كان من الصعب تطبيق هذه الأحكام كما يعترف تقرير فرنسي بذلك ويرجع سبب ذلك أولا لكون القبيلة ترتحل عبر مسافات طويلة، وثانيا لكون الفرد ينزع للعرف القبلي وليس للمحكمة المخزنية الفرنسية، وثالثا لسهولة فرار المتهم وعدم مثوله أمام المحكمة لوجود القبيلة على الحدود ورابعا لصعوبة عقدها كل ثلاثة أشهر كما تقرر في البداية.

اعتبرت محكمة كليميم غريبة عن الساكنة وضاعف من نفور الناس منها كونها عرفت فسادا ورشوة بلغت درجة كبيرة، مما جعلها تفقد مصداقيتها، ناهيك عن بعدها عن القبائل الرحل وعدم الاطمئنان لحياد القاضي. هذا فضلا عن الإجراءات المعقدة والبيروقراطية الثقيلة والجلسات التي تتطلب وقتا مطولا للحسم في القضايا. دون إغفال عامل مهم يتعلق بالعقوبات الزجرية التي قد تقود المعني بأمرها إلى السجن والحرمان من الحرية وهي عقوبة لا نجد لها مثيلا في القانون العرفي.

كانت هناك إذن عدة عوامل جعلت القانون العرفي أقرب إلى حل قضايا الأفراد داخل قبائلهم خاصة القبائل التي بقيت ترتحل بعيدا عن مراكز تواجد موظفي الإدارة الفرنسية. بقي العرف هو

القانون الذي يحتكم إليه لدى جل القبائل كما ظلت الجماعة القبلية على مستوى تدبير العرف حاضرة، أما تطبيق الشرع فإنه ظل كما كانت عليه الأمور قبل الاحتلال، كان الفقيه سواء أكان معينا من قبل السلطات أومن اختيار جماعة القبيلة أومن اختيار الشخص الذي يطلب تحكيمه في حالة تراضي الطرفين، دون أن تكون لديه تلك الصفة الرسمية التي يتمتع بها القاضي والقضاء في محكمة كليميم.

فبتراجع دور الجماعة لصالح دور القائد والشيخ لصالح المتحكم العقيقي أي السلطات الفرنسية، كان هناك أيضا تراجع لدور العرف لصالح المحاكم المخزنية وحضورا قويا للقانون الوضعي وللشرع، لكن هذا التراجع لا يعني اختفاء الجماعة والعرف؛ فقد عرف كلاهما كيف يتأقلم مع الوضع الجديد.

هذا الوضع في مناطق الصحراء شمال درعة لم يختلف كثيرا في المناطق الواقعة تحت الاستعمار الاسباني، مع فرق أساسي، فبالنسبة لاسبانيا لم تكن هناك قبائل عرف وقبائل شرع، ولم تتأثر اسبانيا بأطروحات الفرنسيين حول بلاد السيبة والمخزن وبلاد العرف والشرع وثنائية الصراع بين العرب والبربر وغيرها من الأطروحات التي مهدت سياسيا وأيديولوجيا للظهير البربري وتقسيم مجال المغرب قضائيا.

وبعودتنا لمنوغرافية اليوتنان لوكاسو Lieutenant Lucassau[65]، مسؤول مكتب الشؤون الأهلية بمركز عيون درعة التابع لكليميم، عن قبيلة يگوت، وفي فصل تحت عنوان « دراسة سوسيولوجية »، نجده يبدأ بالحديث عن العدالة، ويكتب أن يكوت هم عرب والعدالة تتم حسب الشريعة « لكن القبيلة تملك قانونا مرتبطا بالذي لدى تكنه ويشبهه كثيرا » يعني هنا بالقانون العرفي. ويواصل لوكاسو ملاحظته بالقول بأنه يلجأ في التقاضي إلى فقيه

65- Lieutenant Lucassau, *Essai de monographie de la tribu Yggout*, op. cit.

فلالي وهو سيدي بوبكر وخاصة ابنه السيد ولد سيدي بوبكر، وفي حالة الاستئناف يتم اللجوء إلى عثمان بن حسن من قبيلة الشيخ ماء العينين، الذي كانت الحكومة الاسبانية تمنحه راتبا مقابل أعماله. ويضيف أن هناك أسماء فقهاء آخرين وكلهم من فلالة لكنهم لا يقومون إلا بحل المشاكل الصغيرة وكتابة العقود وغالبا ما يتلقون مقابل ذلك «العشور»، ومن الفقهاء من كانوا يرافقون فخذات القبيلة في الترحال.

لم تغير اسبانيا كثيرا في نظام القضاء لدى قبائل الصحراء، فسياستها كانت مبنية على احترام الخصوصية الدينية للقبائل وأعرافها التقليدية. ومنذ بداية احتلالها للصحراء قامت بمحاولة التعرف على نمط القضاء والتحكيم لدى القبائل، ففي الرسالة الموجهة من حاكم مدينة الطنطان ونواحيها إلى شيخ فخذة لعبيدات (قبيلة يكوت) يطلب الضابط العسكري من الشيخ موافاته «واكتبوا القوانينن فيما بينكم من الزمن القديم إلى الآن وأرسلها وتخبرنا بخبر القبيلة هل هي تحكم بشريعة الكتب أو تحكم بالعادة والطليب كمثل رجل قتل آخر والقصاص بينهما وكذلك من قتل أباه وأخاه والقصاص بينهما وخبر الجروح بينكم وسفك الدماء وما جزآء من سرق أو يسرق وخبر من فسدت عليه التجارة كمثل كان بيع ويظن انه رابح وهو فاتح ويخبر المفلس بالسرقة ويخبر من يفسد الجماعة ويبحث في فساد راوها كمثل تكون الجماعة تشغل في أمر الصالح وهو يفسد راوها ومن فعل اخته فما جزآه من فعل فما جزآ من فعل ذلك ومن شتم اخاه من غير حق ومن فعل زوجته رجل ومن دخل الردة بكلمة بقول او فعل ومن قتل نفسا بغير حق فماذا يلزمه وما تفعله القبائل من عوائدها في مصالحها العامة والخاصة كالعقوبات في الدماء والجنايات ونحو ذلك وكيفية تعليم الصغار والكبار والنساء وبعدد ما عندكم من المساجد وما عندكم من التوارخ أحوالكم

القديمة إلى الوقت الحاضر وما مضى بينكم من الحرب القديمة والحادثة وماعند القبيلة من كل أنواع الكتب في كل نمط وهاذا الذي كتبنا لكم وسألناكم عنه نحبكم ان تبينوا لنا شافيا فبمجرد وصول الكتاب إليكم بحثوا في هاذه الأمور بلا تأخير واكتبوا لنا بجوابها جميعا عاجلا لأنني في همتي من التشوف لهاذا المعنا الذي كتبنا لكم وكذلك سيادة صنيور كرنيل لأنه يحب أن يعرف عوائدكم وعاداتكم وجميع أحوالكم كبقية الصحراء وامورها ونحب منكم أن تطالعنا في الحقائق كلها بأشد البحث والسلام عليكم سلام تام بعدد مايجمعه من التحية والإكرام»[66].

ولهذا ظلت المراسيم الاسبانية المنظمة للعدالة كلها وفية لجوهر المحافظة على تطبيق العرف في مجال القبيلة والشرع في إطار تطبيقه التقليدي كما كان سائدا قبل الاستعمار. وأنشئت محاكم على مستوى المناطق ومحكمة عليا في العيون، وكان يشرف عليها قضاة وبحضور موظفين ساميين اسبان.

في بداية الخمسينات أنشئت محاكم عرفية كانت تضم موظفا اسبانيا وأهالي في كل من العيون والسمارة والداخلة والكويرة واوسرد وأوكل لها الحكم في القضايا التي لا تتجاوز عقوباتها المالية قدرا محددا في (5000 بسطية) أو شهرا واحدا من السجن، أما في حالة الاستئناف أو قضايا أخرى كبيرة فإن الحسم في ذلك للمحكمة الترابية tribunal territorial التي كان يرأسها موظف حكومي ومستشار رسمي في الشرع واثنان من الأهالي المسلمين، أو المحكمة العليا tribunal superior بالعيون والتي كان يرأسها الكاتب العام للإقليم مع نائبه وصحراويان[67]. هذه المحاكم ذات الطابع المدني كانت كلها في المراكز الحضرية،

66- رسالة مؤرخة في 24 صفر عام 1466 موافق عجمي 23 مارس 1941. من كماندنت الحاكم في الطنطان ونواحيه إلى الشيخ لحبيب بن احمد لحبيب لحسن. وثيقة أصلية حصلنا عليها من لدن أحد لحسن بن لحبيب بن احمد لحبيب لحسن، العيون، 2009.

67- Hodges, T., p. 185

بينما ظل العرف هو الساري لدى غالبية السكان التي كانت في البوادي وذلك في غياب تام لأي حضور للاسبان ونظامهم القضائي، إلا في الحالات التي تتعقد فيها الأمور، وخاصة عندما يتعلق الأمر بجرائم القتل التي يعجز التوافق فيها، وهي القضايا التي تترك للسلطة الحاكمة للبت فيها.

تدريجيا لم يعد هناك عرف قبلي يسري على مختلف مكونات أفراد القبائل وعوض بأعراف على مستوى الفخذات التي أصبحت أهم مكون مرجعي على مستوى الهوية الاجتماعية الملموسة اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا فما فتئت القبيلة بالفعل تصورا جمعيا عاطفيا وهوية عليا حاضرة وفاعلة في لحظات معينة من تاريخ المجموعة، ولكن على المستوى الملموس كانت الفخذات هي التي تدبر شؤون الجماعة. وقد ترتب عن هذا الوضع تراجع العرف القبلي، وحتى ضعف قوة الجماعة وآيت اربعين في فرض قراراتها؛ فلم تعد القبيلة هي الحامي الوحيد والملجأ الذي لا مفر منه للعيش بالنسبة للفرد، وسيفسح استتباب الأمن المجال أمام عدة اختيارات للفرد للتحرر من حماية قبيلته وقوانينها أيضا. ومن مظاهر تراجع سلطة القوانين العرفية وعدم امتثال الفرد لها على الدوام عدم إلزامية تطبيقه لها.

لقد أصبحت الأحكام مجردة من الإلزامية والإكراه وأصبحت أمام الفرد فرص وإمكانيات للتهرب من تطبيقها؛ فظاهرة التغريب (الزوگة) كأقصى عقوبة اختفت ولم تبق الجماعة قوة مادية فاعلة، كما لم تعد إطارا وحيدا للعيش. ومن ثمة فإن استعمال العنف الرمزي للقبيلة والجماعة احتمالان ضعيفان إن لم نقل منعدمان. كما أن الجماعة لم تعد وحدها من يحتكر استعمال القضاء والتحكيم بل أصبحت قوى أخرى تنازعها هذا الدور؛ فقد كان الاستعمار حاضرا على الأرض ويجسد بدوره إرادة الدولة في احتكار استعمال العنف في

المجال الصحراوي. وحتى في المناطق التي كان يشملها التقسيم القضائي الذي ينص على المحافظة على تطبيق العرف بموجب ظهير 1930، لم تكن في الواقع يطبق فيها العرف كما كان قبل الحماية. فلدى قبائل آيت عطا مثلا لم تحافظ سلطة الحماية على ما كان يعرف ب «القاعدة» مثلا. أما العرف الذي تمت المحافظة عليه بقوة ظهير 1930 فمغاير للعرف الذي كان ساريا[68].

لم تكن تداعيات الظهير البربري كبيرة الأثر في الصحراء لبعدها عن المركز. واعتمدت السلطات الاستعمارية الفرنسية في وادي نون سياسة مماثلة لسياسيتها في باقي منطقة الحماية بالمغرب مع الاعتراف بالعرف لأنها لم تكن تملك أي وسيلة للقضاء عليه أو تشجيعه. فالقبائل الرحل ظلت تمارس أعرافها، والأمر نفسه بالنسبة للاستعمار الاسباني الذي اعتمد على سياسة عدم التدخل في الشؤون الداخلية للقبائل. ولكن هذا الوضع لا يعني أنه لم تحدث تحولات على مستوى سن وتطبيق العرف، فالقبيلة ليست كيانا جامدا بل هي تعيش دينامية داخلية تجعلها تتأثر بالمحيط والتغيرات التي يشهدها المجتمع، ومجتمع الصحراء ما قبل الاستعمار ليس هو إبان الاستعمار وبعده، وبالتالي فإن نظام القبيلة سواء فيما يتعلق بسلطة الجماعة أو تطبيق العرف قد عرف تحولات تباينت درجتها من منطقة إلى أخرى.

5 – من الاستعمار إلى الدولة الحديثة : سياسة تقويض المؤسسات التقليدية

إن استمرار كل من الجماعة والعرف، ولو بأشكال متفاوتة وأقل مما كانت عليه سابقا، في أداء وظائفهما داخل القبيلة مع وجود الاستعمار يدل على حيويتهما من جهة وعدم قدرة الإدارة الاستعمارية على تجاوزهما من جهة أخرى. ولقد كان

68- Duclos, L.-J., «Note sur l'organisation judiciaire des Ait 'Atta dans la vallée de l'oued Dra'», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Année 1967, Volume 4, Numéro 1, p. 24

لطبيعة المنطقة الصحراوية، ذات نمط الحياة الترحالي، دور في هذه الاستمرارية دون أن نغفل أيضا أسلوب وسياسية الإدارة الاستعمارية في هذه المناطق؛ فوادي نون كان يدخل ضمن المغرب غير النافع ولم يكن يثير اهتمام الفرنسيين من الناحية الاقتصادية، عكس السهول والمناطق الخصبة التي كان فيها التواجد الفرنسي مكثفا سكانيا وإداريا، بل إن هذه المناطق الخصبة عرفت انقلابا حقيقيا في نمط حياتها نتيجة هذا التواجد وهو ما ترتب عنه تراجع دور القبيلة بتفكك العلاقات القرابية، من خلال تفاعل مجموعة من المتغيرات أهمها : الهجرة من البادية إلى المدن الكبرى، انخراط الفلاحين في العمل المأجور، فضلا عن ظهور بروليتاريا في المدن الكبرى التي عرفت حركة تصنيع لم يشهدها المغرب من قبل.

كانت الصحراء بعيدة جدا عن المركز سواء الرباط (المخزن الشريفي) أو باريس (المخزن الفرنسي) ولا تكتسي أهمية كبرى من الناحية الاقتصادية، بل إنها مجرد مجالات تتم السيطرة عليها لضمان أمن المستعمرات المحيطة (الجزائر، موريطانيا وشمال المغرب وجزر الكناري)، فأهميتها إذن إستراتجية وأمنية بالدرجة الأولى. لذا كان تدبيرها موكولا للعسكريين الذين كان وجودهم يقتصر على مراكز محددة دون أن يملكوا وسائل بشرية ومادية للتأثير بقوة في المجتمع. فكما رأينا أعلاه فإن كل منطقة وادي نون كانت لا تضم إلا ستة مراكز وفي كل مركز ضابط ومعه بعض ضباط الصف الذين لا يتجاوز عددهم اثنان وعدد من «مخازنية» يتم تجنيدهم من وسط الساكنة. إذا قمنا بعملية حسابية سريعة، سندرك أن كل قبائل تكنة في وادي نون كانت يحكمها سبعة ضباط فرنسيين. وقبيلة مثل قبيلة آيت اوسى مثلا التي تمتد على مجالات واسعة وتضم عددا كبيرا من الرحل

كانت تحت إدارة ضابط واحد مستقر في آسا ومعه ضابطا صف لا يتجاوز عددهم اثنين : أحدهما مكلف باللاسلكي والآخر يساعده في القيام بعمليات المراقبة وسط الرحل والباقي مخازنية.

كيف يمكن إذن لهذا الضابط أن يتحكم في قبائل ومجال بهذه الشساعة؟ ولا يختلف الشأن بالنسبة للأسبان الذين تقع تحت سلطتهم مساحات من الصحراء شاسعة جدا من جنوب وادي درعة إلى لكويرة ومن المحيط إلى الحدود مع تندوف وحدود « المجابات الكبرى » شرقا. أما الرحل فأغلبيتهم لم يرقط أي فرنسي أو اسباني طيلة مدة الاستعمار، ومنهم من كان يتأفف من مخالطة هؤلاء « النصارى »[69]. كانت الإدارة الاستعمارية تكتفي بوساطات القواد والشيوخ في علاقتها بالقبائل، أي أنها كانت تلجأ إلى تدبير غير مباشر وبأقل تكلفة بشرية ومادية ممكنة.

قد يفسر هذا الوضع غياب أي تمردات جماعية أو ثورات قوية ضد التواجد الفرنسي أو الاسباني، ما عدا ما عرفته المنطقة في بداية المقاومة أواسط الخمسينات من القرن الماضي وبتأثير وتأطير من أطر جيش التحرير القادمين من الشمال. إن غياب هذه الثورات مرده الضعف الكبير للتواجد الفعلي والمادي الملموس للمستعمر ومحافظة القبائل على نمط حياتهم على هامش الإدارة الاستعمارية. لم يكن هناك قبول بالاستعمار ولكن الساكنة تتكيف معه مكرهة s'accommode. وحتى إن أكدنا على تأثير الاستعمار في طبيعة السلطة داخل القبيلة، فإن هذا التأثير لم يكن في مستوى التأثير في مناطق أخرى من الشمال إذ حافظت القبائل في الصحراء - بدرجات متفاوتة- على نظامها في صيغة سلطة مضادة contre pouvoir عبر الجماعة والعرف، ولم تكن الإدارة الاستعمارية تملك الوسائل ولا الإرادة

69- إلى حد ان احد الشيوخ صرح لنا أنه حين كان يضطر لاستضافة احد الاسبان في خيمته في البادية يغسل الإناء الذي أكل فيه ضيفه سبعة مرات لأنه نجس.

لتغيير جذري في طبيعة المجتمع والسلطة في الصحراء.

إن أهم تغيير، كان له تأثير كبير على النظام الداخلي للمجتمع القبلي، تجلى في عملية التهدئة ونزع سلاح القبائل ونهاية جو العنف الذي كان سائدا مع ظاهرة «غزي». فلم يعد من حق أي قبيلة شن هجوم على قبيلة أخرى، وانتفت مع ذلك ظاهرة غزي التي كانت منتشرة في المنطقة. لم يعد تبادل العنف تقليدا جماعيا وأصبحت الإدارة الاستعمارية هي الحكم في حل النزاعات بشكل سلمي؛ ولا يعني هذا أن الخلافات بين القبائل وأسباب النزاع انتفت، بل إن العداوة التقليدية والخلافات التي كانت تتحول إلى معارك مسلحة بين القبائل لم يعد مسموحا بها، بل أصبحت تحل بطرق سلمية. لقد انتقلت الحروب الساخنة إلى حروب باردة وحرص كل من الاستعماريين الفرنسي والاسباني في الصحراء منذ البداية على نزع السلاح من القبائل، وحتى القبائل التي سمح لها بالاحتفاظ به في المناطق الاسبانية كان بكمية محدودة وتحت المراقبة، وبذلك احتكرت أجهزة الدولة الاستعمارية استعمال العنف وضمان سبل استتباب الأمن. وكان من نتائج هذا التحول أن انتفت الممارسات الاجتماعية التي كانت مصاحبة لسياق عدم الأمن في مرحلة ما قبل الاستعمار. فلم تعد هناك الحماية والغفر والخاوة والزوكة والذبيحة وغيرها من الممارسات الاجتماعية التي كانت تؤمن السلم والأمن للأفراد في حالة خروجهم من مجال قبائلهم الأصلية. وحدها التعركيبة هي التي استمرت لأنها مرتبطة بالعرض وأيضا تمهد وتقر السلم المتفاوض عليه بين الأفراد والعائلات حتى في ظل الدولة؛ بل إن الدولة تشجع أحيانا كل ما من شأنه أن يحقق وساطة اجتماعية تجنب مؤسساتها تدخلا دائما، وغير مضمون النتائج.

لقد أصبح للفرد إمكانية السفر والتنقل والإقامة حيث أراد بدون أن يكون هناك ما يجبره على طلب الحماية لتأمين سلامته

أوعقد خاوة؛ ومن ثمة لم يعد الفرد بحاجة لحماية الجماعة بما فيها قبيلته. لقد تخلص ماديا وبشكل تدريجي من عبء الجماعة وهو ما سيترتب عنه تفكك الرابطة الاجتماعية وسلطة الجماعة على الفرد.

وهكذا تحول مجال انتجاع القبيلة، الذي كان الدفاع عنه مسؤولية جماعية، إلى تراب محدد territorialisation ومسير بقواعد بيروقراطية صارمة ولصالح السلطة المركزية الممثلة تقليديا بالمخزن والتي استفادت من سلطة الحماية في التحكم المباشر في مجال «السيبة» التاريخي. كما مكن نظام الحماية السلطان من مد سلطته الفعلية على مجالات كانت سلطته فيها دينية ورمزية من جهة وربط القبائل عبر موظفين محليين كالقواد والشيوخ والقضاة بالمخزن من جهة أخرى.

كما أن الحركية التي كانت تطبع هذا المجال من مد وجزر حسب قوة القبيلة، عرفت حالة سكون برسم حدود لتحرك كل قبيلة تحت مراقبة مباشرة أو غير مباشرة لسلطة الاستعمار. ومن ثمة فإن هذا الوضع أثر في مجالات الترحال والانتجاع المبني على التكامل والاستفادة المتبادلة وهو النظام الذي كان سائدا قبل الاستعمار؛ فالحدود قلصت من حركية القبائل وجعلتها خاضعة للهاجس الأمني الاستعماري. كما أن الاعتراف الرسمي للإدارة الاستعمارية بالوحدات المتفرعة عن القبائل (الفرق) قلص من قوة القبيلة كتكتل سياسي إذ أصبحت الفرق المتفرعة عن القبيلة محددة بشكل دقيق، كما قامت إدارة الحماية في سياستها لضبط الساكنة وخاصة من أجل تحصيل الضرائب بإنجاز إحصاءات وتهيئ شروط ساهمت في تحديد الفرق وإضفاء طابع الثبات عليها.

ولم يقتصر تأثير الاستعمار على الجانب الأمني بل تعداه إلى إحداث أول تغير في نظام البداوة، شيئا فشيئا تغير نمط الحياة

مع ظهور مراكز مستقرة في كل من الطنطان والطرفاية والعيون والداخلة... وتوسيع أخرى كانت موجودة : كالسمارة وكليميم وآسا وقرى وواحات وادي نون. إن البداوة ونمط الحياة الترحالي لم يغدوا النمط الوحيد الممكن في الصحراء. والبدوي الذي يطارد الغيوم باحثا عن الكلأ والماء والمراعي حاملا مسكنه معه (الخيمة) تحول إلى مستقر، عارضا لخدماته في الجيش أو شركات المعادن (فوسفاط) أو متعاطيا للتجارة أو خدمات ومهن أخرى في المدينة. وحتى إن لم تعرف هذه المراكز نسبة عالية من التحضر وبقيت أشبه بقرى كبيرة، فإن تواجدها في هذا المجال الصحراوي البدوي أحدث خلخلة في نمط الحياة البدوية التقليدي. ولقد برهن على أنه بإمكان وجود نمط حياة مواز قد يكون بديلا لحياة البداوة في هذا المجال بما له من قوة استقطاب، خاصة في المراحل التي عرف فيها نشاط تربية الماشية والترحال أزمة بنيوية عميقة نظرا للجفاف أو بعد الحرب التي اندلعت سنة 1975 .

تولد عن نزع السلاح من القبائل نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة. لقد صمت السلاح وغابت رائحة البارود وأرجعت الخناجر إلى أغمدتها، انتهى زمن «السيبة» لصالح زمن الدولة وضبط ومراقبة العنف من قبل مؤسسة «محايدة» ووحيدة آلت إليها هذه الوظيفة. ولم يكن لهذا الحدث أن يمر دون أن يحدث انقلابا عميقا على مستوى منظومة القيم الاجتماعية التي كان يحتل فيها حمل السلاح قيمة كبرى؛ فهو رمز الاستقلالية والشجاعة ومحدد للمكانة الإجتماعية statut social في سلم التراتبية الاجتماعية (من محاربين وزوايا وازناكة) ودليل للبلوغ الذي يؤهل للمشاركة في شؤون القبيلة ومحدد للتميز عن عالم النساء والأطفال. إنها مجموعة من القيم التي كان يمنحها حمل السلاح في المجتمع القبلي، وتأثرت بنزعه.

ومن أبرز معالم هذا التأثير في المجتمع الصحراوي نهاية التراتبية الاجتماعية التي كانت قائمة على توزيع وظيفي للأدوار: حمل السلاح (حسان) والكتاب (الزوايا) وازناكة (الفئات التابعة) ولو بشكل أقل جمودا وصرامة منه في المجتمع الموريتاني. فنزع سلاح المحاربين من طرف السلطات الفرنسية والاسبانية كان إيذانا بنهاية وظيفة القبائل المحاربة ميدانيا، بما له من انعكاس على الهرمية الاجتماعية التي كانت تحتل فيها مكانة عليا. فمع وضع السلاح تنتفي الاستقلالية وتتغير منظومة القيم والتمثلات الاجتماعية التقليدية التي كان فيها السلاح يحتل مكانة هامة باعتباره أداة للحرب والدفاع والحصول على امتيازات ونيل الحظوة، خاصة بالنسبة للقبائل المحاربة التي كان سلاحها هو سبب سموها الاجتماعي وحصولها على مجالات رعوية وترابية شاسعة. حين نزع السلاح وحل «الهنا» أي السلم بالحسانية، تقلصت الخسائر في الأرواح وتراجع العنف المسلح وفي الآن ذاته اختفت القيم التي كانت لصيقة به. ونورد مثالا آخر من منطقة جبل صاغرو التي تستوطنها قبائل آيت عطا، ففور احتلالها بعد مقاومة شرسة، ولحظة نزع السلاح من الرجال، توجه أحد أفراد القبيلة لضابط الشؤون الأهلية «من الآن فصاعدا لن يبقى لنا إلا تعداد الخرفان، وأبناؤنا الذين سيولدون لن يصبحوا أبدا رجالا»[70].

طوى زمن الاستعمار صفحة من تاريخ مناطق السيبة بالمغرب، لا على مستوى طبيعة السلطة وتدبير العنف والتنظيم الذاتي فحسب بل أيضا على مستوى القيم؛ فالقيادات التي ظهرت مع الاستعمار كان يغلب عليها طابع الخضوع والقبول بل والجشع، جاعلة من الطاعة والتملق أسلوبا بل قيما جديدة

70- Rivet, D., *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Hachette, Paris, 2002, p. 297

في التعامل، مؤسسة موقفها على الانتهازية أحيانا للعب دور الوسيط بين القبيلة والإدارة، وفي المقابل غابت قيم القيادة التقليدية التي كانت مؤسسة على الوجاهة والنبل والشهامة وكثيرا من عزة النفس والكبرياء والأنفة وحسن السمعة والصيت التي تمنح صاحبها كارزما ورأسمالا رمزيا واجتماعيا وحظوة كبيرة، وهي سمات وخصائص يصعب أن نجدها في معظم قواد وشيوخ الاستعمار ومن خلفهم في دولة الاستقلال، خاصة حين تحولت وظيفة القائد إلى وظيفة إدارية تخضع لمعايير جديدة من شواهد وتكوين مهني في معاهد متخصصة.

إن أهم حدث عرفته القبائل الصحراوية إبان الحقبة الاستعمارية، إضافة إلى سيادة الأمن، هو إدماجها داخل سلطة مركزية (الدولة) بما فيها هيمنة سيادة واقعية لسلطة المخزن. فالمنطقة التي كانت على هامش السلطة المركزية وفي المحيط أو في ما يعرف ببلاد «السيبة» أصبحت مع الحماية من ضمن بلاد المخزن. ولأول مرة في تاريخ هذه المنطقة، امتدت لها سلطة مركزية بأجهزتها وإدارتها ونمط تدبيرها المباشر. وهو ما مهد لقيام الدولة- الأمة مع الاستقلال. وبالطبع لم يكن هذا التأثير البنيوي ليمر دون أن تكون له تداعيات وانعكسات على طبيعة السلطة داخل القبيلة وممارسة السياسة وتدبير الشأن المحلي القبلي سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي: سواء تعلق الأمر بعلاقة القبيلة بذاتها وسواء تعلق الأمر بعلاقة القبيلة بالقبائل الأخرى أو تعلق الأمر بعلاقتها مع السلطة المركزية.

إن فقدان القبيلة لسيادتها على مجالها وتدبير شؤونه كان بداية تفككها ذلك أن القبيلة مؤسسة اجتماعية لها وظائف ولكن أيضا مؤسسة سياسية لها سيادة، وبانتهاء سيادتها واستقلاليتها تفقد أحد أهم مقوماتها؛ فمفهوم «التراب» الذي يعد من أهم

مقومات القبيلة إلى جانب النسب لم يعد له المعنى نفسه لأن القبيلة فقدت سيطرتها على ترابها الذي أصبح جزءا من تراب الدولة «التراب الوطني». كان مفهوم التراب لا يتعدى تراب القبيلة (مراعي ومعادر للحرث وكرارات...) ولم يكن يحمل بعدا وطنيا أو حتى دينيا (دار الإسلام). ولكن مع الاستعمار وبعده ظهور الدولة - الأمة أضحى هناك مفهوم لتراب territoire يتطابق مع المفهوم الغربي للأرض وهو المفهوم الذي ظهر خصوصا مع الدولة-الأمة في الغرب، أي مجال بحدود واضحة المعالم وتنظيم سياسي وساكنة أي، بخلاصة، أسس الدولة الحديثة.

إن تراب القبيلة مفهوم غريب على المفهوم الدولاتي. ففي هذا المفهوم يحدد التراب حسب وظيفة سلطة سياسية pouvoir politique تمارس على مجال ذي حدود frontière. إن ما تبقى للقبيلة من سلطة تمت مركزته في شخص القائد القبلي، وهنا نتفق مع ما دافعت عنه الحركة الوطنية حين اعتبرت أن الظاهرة القيادية من صنع السياسة الاستعمارية وأنها لم تكن بتلك القوة والتأثير في فترة ما قبل الحماية[71]. إن الصحراء والمناطق التي لم تكن فيها السلطة فردية ولم تعرف مؤسسة القائد، ستعرف مع الاستعمار ظهور سلطة هذه المؤسسة بل وستكرسها. لقد أصبحت لها شرعية لم تكن لها في السابق، بل ستدمج في دواليب الإدارة التي أضفت عليها طابعا مؤسساتيا ودعمتها بكل قوتها وقدمت لها السند في مواجهة كل ما يمكن أن يهدد تواجدها واستمرارها داخل القبيلة.

كانت القائدية هي التعبير عن حضور الدولة المركزية والمنفذ لسياستها على أرض الواقع ولعبت دور المخاطب مع الدولة فضلا عن دورها الوسيطي مع القبيلة، وهي بذلك تجاوزت

71- Pascon, p. 296.

ما كان سائدا في نظام المخزن التقليدي الذي كان عادة لا يمارس التأثير نفسه والحضور والمراقبة المباشرة على القائد والقبيلة.

إن المسار الذي دشنته المرحلة الاستعمارية لم ينته بخروج المستعمر بل عرف استمرارية على المستوى البنيوي من خلال علاقة السلطة المركزية مع الجماعة والعرف والتنظيمات القبلية. ولقد كان للعرف نصيب كبير من التداعيات السلبية للسياسة الاستعمارية وذلك قبل الاستقلال؛ فالإدارة الاستعمارية مهدت للسياق الذي سيصبح عليه حال المجال البدوي الترحالي والقبيلة في الصحراء. إن الإدارة المغربية هي وريثة الإدارة الفرنسية في هيكلتها وتدبيرها للمجال القبلي بل وفي ذهنية وتمثل المشرفين عليها لنظام القبيلة، خاصة في المجالات البدوية وذلك في كثير من الأحيان. وما عجزت عنه الإدارة الاستعمارية في الإدارة المركزية ستنجح فيه الدولة–الأمة لأن هذه الأخيرة لم يكن ينظر لها كدولة دخيلة أوقوى أجنبية مستعمرة ومن ثمة لم يكن هناك احتياط كبير تجاهها، بل كان هناك إقبال في التعامل معها والاستفادة من مزاياها على المستوى الاقتصادي والخدماتي والأمني.

شكلت أجهزة الدولة–الأمة بالمغرب امتدادا للإدارة الفرنسية في تدبير المجال الصحراوي والعلاقة مع القبائل ومؤسساتها وفي مقدمتها العرف والجماعة؛ فلم يكن هناك اختلاف كبير بين نظرة دولة الحماية الفرنسية إزاء العرف والجماعة ورؤية الدولة الوطنية، وخاصة النخبة التي تشكلت منها الحركة الوطنية والتي تولت زمام الأمور في الدولة المستقلة. ويمكن أن نعود بجذور هذا التأثير بخصوص رؤية هذه النخبة للعرف إلى ما سمي بالظهير البربري وما ترتب عن السياسية الفرنسية حين أصدرت هذا الظهير الذي ينظم العدالة في المناطق الأمازيغية ويحمل عنوان: «ظهير 16 ماي 1930 المنظم لسير العدالة بالقبائل ذات العرف

الأمازيغي التي لا تتوفر على محاكم شرعية»[72] وهو ما أطلقت عليه الحركة الوطنية اسم الظهير البربري[73].

إن سن هذا الظهير من قبل الحماية كان له انعكاس خطير على العرف وتجلى في تعامل النخبة الحضرية والحركة الوطنية عموما وموقفها منه، سواء إبان فترة الاستعمار أو بعدها. فبعد أن كان العرف مهمشا من لدن النخبة الحضرية وإلى حد ما محتقرا اجتماعيا ومنبوذا دينيا فإنه أصبح مع «الظهير البربري» مرادفا للاستعمار. لقد أصبح في تصور قادة الحركة الوطنية أداة بيد الحماية لضرب وحدة الأمة والإسلام. والتضاد الذي كان الفقهاء يضعونه بين الشرع والعرف تدعم بثنائية أخرى وضعتها الحركة الوطنية: العرف = الاستعمار. لقد بات العرف في مكانة حرجة فهو من جهة ضحية للسياسة الاستعمارية ومن جهة أخرى ضحية لمواقف نخب الحركة الوطنية. وهو في الواقع موقف يعكس صراعا تقليديا وتاريخيا بين نخبة حضرية خصوصا الفاسية منها والنخب ذات الأصول القروية، دون أن نغفل أن جيل الوطنيين الأوائل من مثقفين وفقهاء كانوا متأثرين بالفكر الديني السلفي. وكان حكمهم على العرف مبنيا عل أساس ديني، إذ اعتبروا العرف نقيض الشرع، وعلى أساس سياسي، كونه أداة استعمارية. ولقد وجدت هذه النخبة الفرصة سانحة لتمرير خطابها المعادي تاريخيا للعرف لكن هذه المرة واضعة قوى الاستعمار في الواجهة وكأن القبائل في تطبيقها للعرف تتواطأ مع المحتل. إن كون العداء للظهير البربري كان الحدث المؤسس للحركة الوطنية يجعلنا نقف على الوضع الذي أصبح عليه العرف ومن خلاله التنظيم القبلي. لقد خرج العرف بعد

72- Dahir du 16 mai 1930 réglant le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume berbère non pourvues de mahkamas pour l'application du Chrâa.

73- وقد رد احد مناضلي الحركة الامازيغية على هذه التسمية مبينا الخلفيات التي كانت تكمن وراءها كما يبين ذلك من عنوان الكتاب محمد منيب، «الظهير البربري أكبر أكذوبة سياسية في المغرب المعاصر»، ابي رقراق، الرباط.

الاستعمار بصورة سلبية في أذهان النخبة الحضرية والمثقفة، وكان ضحية توظيفه في الصراع مع الاستعمار.

كما أن الاستعمار بتبنيه مسألة تطبيق العرف وسط القبائل الأمازيغية فقط، مقابل تبنى سياسة تطبيق الشرع وسط القبائل العربية، بدعوى أنها قبائل مخزن وإسلام، أحدث منعطفا لدى القبائل العربية التي لم يكن الشرع أصلا يطبق فيها على كل المستويات، وكان فيها العرف ساري المفعول. أما القبائل العربية التي كانت تطبق العرف فقد أصبح مفروضا عليها الالتزام بالشرع ولم يعد هناك اعتراف رسمي بالعرف كقانون مرجعي لحل الخلافات (على المستوى الرسمي دائما) وأقصي من السياسة العمومية كأداة تنظيمية وسلطة قضائية.

إن سؤال الاستمرارية والقطيعة بين النظام المخزني التقليدي والدولة الحديثة وأيضا بين المخزن الفرنسي (الدولة الاستعمارية) والدولة الحديثة في حالة المغرب سؤال يظل مطروحا، خاصة إذا عرفنا أن ظهور وتشكيل الدولة–الأمة لم يكن ظهورا «عاديا» ومسارا منطقيا لتطور بنية المجتمع، بل إن الدولة هنا هي جهاز ونمط في التدبير السياسي مستورد من الخارج بل ونتيجة عولمة الدولة–الأمة كظاهرة كونية. لم تكن صيرورة ولادة الدولة المعاصرة في المغرب، مخاضا طبيعيا كما هو سائد في أوربا الذي تم عبر مسار ومسلسل طويل.

شكل الاستعمار، بالنسبة للدولة المركزية كما ظهرت في جل دول إفريقيا والمستعمرات، أهم عوامل نشأتها بتأثيره على الجماعات المحلية وعلى التدبير الذاتي والمحلي للعلاقات والروابط والأرض والاقتصاد، فالدولة تظل في آخر المطاف، بالنسبة لعدد كبير من المجتمعات نمطا ونموذجا في الحكم مستوردا[74]. ولم

74- Badie, B., *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992

يكن للمغرب المستقل أي خيار إلا تبني نظام الدولة لأن مسار العولمة والتغريب حينئذ اكتسح العالم ولم يعد هناك من مكان لأي مجتمع إلا بتشكيل دولة على النمط الغربي ليثبت حضوره ولكي لا يبقى خارج التاريخ، وهوالتاريخ الذي أصبح يصنع نموذج الدولة الغربية. فالدولة أضحت الممثل الوحيد المعترف به على المستوى الدولي في إطار حدود معروفة ومؤسسات تستلهم كلها نموذجها من الغرب، إن لم تكن صورة - غالبا مشوهة- وهجينة hybridation لتلك السائدة في الدولة المستعمرة سابقا؛ فلا سيادة على مجال ترابي دون الدولة-الأمة بنموذجها الغربي.

وهنا نتوقف لنؤكد أن الدولة المغربية الحديثة ليست وليدة عامل خارجي فقط، أي الاستعمار، بل تجد جذورها في الدولة المركزية ما قبل الاستعمار والتي مثلها المخزن. وفي هذا الإطار نتبنى أطروحة جورج بلانديه Georges Balandier الذي يعتبر أن مسار الدولة هو نتيجة دينامية من الداخل ودينامية من الخارج[75]. فنظرية الدولة كمؤسسة خارجة عن المجتمع تعرضت لانتقادات عدة من أهمها تلك التي وردت لدى جون فرنسوا بيار Jean-François Bayart في كتابه حول «الدولة في إفريقيا»[76] أو في كتاب آخر صدر تحت إشرافه[77]. فلا يمكن أن نرى في تاريخية الدولة الحديثة في إفريقيا مجرد نتيجة مباشرة لدينامية الاستعمار.

إن الدولة الحديثة المغربية هي مزيج بين مؤسسات تقليدية (مؤسسة المخزن) ومؤسسات حديثة وليدة الفترة الاستعمارية وتطور الدولة بعد ذلك في فترة الاستقلال؛ فإذا كانت ركائز الشرعية على مستوى قمة السلطة المتمثلة في الملك ظلت ثابتة كما ظل النظام المخزني التقليدي، عبر ممارسات ثقافية

75- Balandier, G., *Sens et puissance: les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971, p. 66.

76- Bayart, J.-F., *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989

77- Bayart, J.-F., (dir.). La greffe de l'État. Karthala, Paris, 1996.

وتمثلات حاضرة بقوة في هياكل الدولة الوطنية، فإن العديد من المؤسسات والآليات المستعارة من النظام الدولاتي المعاصر طبعت ظهور الدولة المغربية المعاصرة. ومن أهم معالم تأثير نظام الحماية في الدولة الحديثة في المغرب مركزة القرار وهيكلة المجال والإرادة في توسيع السلطة واحتكارها لمجمل التراب الواقع في حدود حكمها، والذي يجب أن يكون محددا ومهيمنا عليه مؤسساتيا بطريقة أو أخرى؛ فالسلطة يجب أن تصل إلى أبعد قرية في عمق التراب الوطني، وهذا الامتداد والهيمنة لم يكن ليتم إلا على حساب سلط أخرى محلية وجدت نفسها تتقلص أمام الإرادة الجامحة للدولة عبر مختلف أجهزتها في اكتساح المجال الذي كان سابقا خارج تأثيرها ومراقبتها المباشرة.

تدريجيا احتلت أجهزة الدولة بالمغرب ما بعد الاستقلال مواقع السلطة التي كانت لدى مكاتب المراقبين المدنيين وغيرهم من ضباط الشؤون الأهلية وستعتمد على نمط تسييرهم مع مد سلطتها أكثر عمقا في نسيج المجتمع التقليدي، معتمدة على أطر وموظفين من خارج المجال ومنهم محليون مجبرون على تطبيق قوانين ونظم مستوردة. إن الدولة الحديثة لا تعترف بالخصوصيات لأنها ترى فيها تهديدا لوحدتها أو بالأحرى لاحتكارها لجميع الصلاحيات. ومن أهم ذلك القبيلة، ففي دراسة بيير بورديو للدولة، يؤكد أن دور الدولة لا ينحصر في احتكار الرأسمال المادي بما فيه العنف الجسدي الشرعي، بل في احتكار جميع الرساميل، الرمزية والثقافية وغيرها. إن الدولة لا تقبل أن يشاركها أي طرف في المجتمع وتعمل على سلب صلاحيات الأجهزة التقليدية في تدبير الشأن العام[78]؛ فهي تكتسح جميع المؤسسات وتبسط نفوذها على كل الحقول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ولا تقبل بأي شريك. وهو

78- Bourdieu, P., *La raison pratique*, p. 109.

أمر لا يقتصر على ما يمكن أن نسميه مؤسسات السيادة : كالشرطة والجيش والمؤسسات الأمنية والعلاقات مع الخارج، بل كذلك القطاعات الأخرى التي لا تقل أهمية عن الأولى كالقانون والتعليم والصحة والثقافة؛ فتوحيد المنظومة القانونية والتعليمية والطبية مثلا وجعلها تحت الإشراف المباشر للدولة يدخل ضمن مشروع الدولة في مراقبة المجتمع واحتكار جميع السلطات.

كما أن حضور أي تمثيلية خارج مؤسسات الدولة الرسمية لا يمكن أن يكون إلا في إطار التنظيم الدولاتي الحديث أي في إطار نقابات وجمعيات... فالمجتمع المدني الذي يبدو أنه بديل عن الدولة هو في عمقه مثال ونموذج لمؤسسة الدولة. إنه نموذج تنظيمي مستورد مع نظام الدولة ordre étatique كما أن الدولة تعمل على خلق إنسان دولاتي étatisé كما يقول بورديو بوسائل الإكراه المادي والرمزي.

هذه التوطئة تقربنا مما آل إليه وضع العرف والجماعة القبلية داخل الدولة الحديثة بالمغرب، إذ نلاحظ أنه مع الاستقلال سيتم توحيد المنظومة القانونية كما عملت الدولة الناشئة على إصلاح النظام القضائي بسن ظهائر ووضع محاكم موحدة؛ فسيادة الدولة تمر عبر تحكمها في جهاز القضاء، كما أن وحدة الأمة تقتضي نظريا أيضا وحدة المرجعية القانونية التي تكفل وحدة الحقوق والواجبات بين المواطنين بدون تمييز. لأن النظريات القانونية السائدة كانت وما زالت ترى في العرف تعبيرا عن القبيلة والتضامن السلالي في حين إن القانون هو تعبير عن الدولة وسيادة القانون. ومن هذا المنظور همش العرف إن لم نقل حورب. ووظفت الدولة في سياستها الخطاب الديني ضد العرف، هذا مع العلم أن القانون الوضعي نفسه قد يعاب عليه كونه لا يتأسس على الشريعة وحدها.

إن هذا التبرير ديماغوجي ويكمن الهدف من ورائه في كون الدولة ترغب في إضعاف استقلالية القبائل أكثر مما ترغب في الدفاع عن الدين؛ فنموذج الدولة المغربية الشبيه بالدولة الفرنسية هونموذج الدولة اليعقوبية Etat jacobin أي نموذج الدولة المركزية القوية التي لا تسمح بالخصوصيات الجهوية أن تعبر عن هويتها[1]، عكس الدول ذات النظام الفدرالي التي كانت تسمح بهامش من الحرية للخصوصيات المحلية.

إن الدولة في جوهرها لا تحتمل ولا تطيق وجود مؤسسات أخرى موازية كالقبيلة بهياكلها وأعرافها واستقلاليتها الاقتصادية والاجتماعية والقضائية. والعرف هو محور هذه الاستقلالية فعبر تطبيق القانون الدولاتي تهدف الدولة إلى تفكيك استقلالية القبيلة وإخضاعها لسلطتها.

لقد عملت الدولة على تهميش العرف مؤيدة من قبل وسط فقهي ناقم على العرف ونخبة حضرية متعالية وجاهلة لقواعد العرف فضلا عن أطر في إدارة القضاء ودوائر الدولة تشاركها المواقف نفسها في تهميش العرف والحيلولة دون دمجه في المنظومة القضائية، أو على الأقل تترك القبائل تحتفظ به في فك نزاعاتها وتدبير قضاياها المحلية. كما أن إقصاء العرف وتهميشه طال أيضا المؤسسات التعليمية الجامعية، فكليات الحقوق بالمغرب لا تخصص رسميا درسا من دروسها للعرف.

تجسدت رغبة الدولة على مد سلطتها واحتلال كل زوايا الحياة داخل المجتمع، في التصميم على تطبيق قوانين بديلة على حساب القانون المحلي الذي يمثله العرف والجماعة. إن المقاومة الصامتة للقوانين العرفية داخل المجتمع لم تصمد أمام إمكانيات الدولة الإكراهية والطوعية، ولكن هذا لا يعني أن العرف انقرض.

1- هذا على الأقل قبل ظهور مشروع الجهوية الموسعة الذي لم يطبق بعد على أرض الواقع كي نحكم على نتائجه.

فالقانون الدولاتي لا يؤخذ بعين الاعتبار حيثيات الحياة اليومية للبوادي وتعقيدات العلاقات الاجتماعية ورهاناتها واستراتجياتها حتى داخل المدن في الصحراء. لذا ففي الحالة الأولى غالبا ما تتخلى الدولة عن أجهزتها القضائية الرسمية وتلجأ إلى العرف - مرغمة - قصد البث في القضايا المطروحة أمام المحاكم فيما يتعلق مثلا بتوزيع الماء في الواحات حيث راكم العرف درجة من الدقة ومن المرونة والتجربة جعلته مرجعا في الميدان. كما أن ملكية الأرض والمراعي لازالت جماعية وهي رمز من رموز الانتماء للجماعة وما يرتبط بها من قيم رمزية واجتماعية : نخوة وعرض وهوية، وهي ميادين يلعب فيها العرف عاملا رئيسا باعتباره مقننا لملكيتها وتدبيرها خاصة في الوسط القروي. وهو واقع سائد في جل الدول العربية التي كان فيها العرف سائدا خاصة في الوسط البدوي كما يظهر من دراسة حول بدو سوريا[2].

وقد لا يقتصر دور العرف حاليا على هذه الميادين أما في الحالة الثانية فنجد أن القضاء الدولاتي قد يبت في الحالات الجنائية والجنحية المطروحة أمامه - ويمثل أحيانا طرفا فيها كحق عام - ولكن حلها اجتماعيا يظل رهينا بنظام العرف وبآليات وقيم تقليدية. فقواعد العرض والشرف ما زالت تتحكم وتحدد العلاقات بين الجماعات حتى داخل المدن الصحرواية. وحتى وإن انتفى العنف الجسدي ممثلا في الثأر فإن سبل وأسباب الصراع الصامت تظل جاثمة على الجسد الاجتماعي إن لم يتم تسويتها خارج قواعد ونظام قانون الدولة.

وكما لاحظ نجيب بودربالة فإن الدولة تتبنى سياسة انتهازية في تدبير الشأن القانوني ؛ فهي تعترف بالشرع لكنها تقنن مجاله وتنتقد التشريع الاستعماري وتطبقه بحذافيره وبدون تكييف

2- MÉTRAL, F., « Biens tribaux dans la steppe syrienne entre Coutume et droit écrit », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 79, 1996,

في بعض المجالات. وتتجاهل العرف وفي نفس الآن تتركه فاعلا في مجال واسع من الحياة الاجتماعية خصوصا في البادية[3]. وهذا ما تخلص له كذلك الباحثة جنفييف بدوشا Geneviève Bédoucha حين تكتب إن العلاقة بين العرف والشرع والقانون الوضعي يطبعها التداخل والتمفصل articulation. هذا التمفصل يعكس العلاقة الصراعية التي تحكم المجموعات الترابية والقرابية مع السلطة[4].

3- BOUDERBALA, N, « La loi nationale entre ciel et terre », *Etudes rurales*. *155-156*, *p. 108*.

4- BÉDOUCHA, G., «L'irréductible rural», *Etudes rurales* , 155-156, p. 155.



استنتاجات

منذ ظهور الأنثربولوجيا، اعتبرت الدولة المؤسسة الوحيدة التي تحتكر إنتاج القانون والكفيلة بنشر النظام، بل حتى مفهوم القانون لم يكن يسحب على العرف من قبل هؤلاء. فالتصور القانوني الغربي وليد الدولة-الأمة الأوروبية كان يعتبر مصدر المنظومة القانونية هوالقانون الدولاتي، أما العرف فلم يكن يصنف ضمن مصادر الحق droit. وإذا كانت العلوم الاجتماعية هي السباقة للاهتمام بالعرف وإبراز أبعاده القانونية فإنه في بداياتها كانت أسيرة لأطروحات دوركايم الذي اعتبر أن العرف هو تعبير عن التضامن الآلي[5] واختزل هدفه في الردع والقمع.

إن الأطروحة التي تعتبر القبائل البدوية تعيش فوضى قانونية لا أساس لها من الصحة في الواقع، لأنها تعبير عن جهل أصحابها بواقع هذه القبائل وبالأخص تعكس نظرة الحضريين وما يمثله لديهم البدو. إنه تعبير مقصود ومدروس وممنهج للسلطة السياسية والدينية القائمة من أجل تشويه صورة البدو وتبرير سياستها وأحيانا عنفها ضدهم بكونهم خارجين عن سلطة الشرع.

يستنتج من النصوص العرفية سواء المتعلقة ببطن قبيلة أو بقبيلة بحد ذاتها أو تحالف مجموعة من القبائل، أن القوانين العرفية ومؤسسة الذبيحة والخاوة كانوا من أهم العوامل التي تقنن العنف داخل المجتمع القبلي الصحراوي وهو ما يفند عدة أطروحات حول المجتمع القبلي خاصة منها الأطروحة الانقسامية مع كلنر[6]. لقد ركزت كلنر على التضامن بين مكونات القبيلة

5- اعتمادا على كتابات لو تورنو و هانتو حول المجتمع القبائلي قام دوركايم بوضع إطار نظري صنفت فيه المجتمعات التقليدية بمجتمعات ذات تضامن آلي solidarité mécanique؛ فالعلاقات في هذه المجتمعات تحددها القرابة والعلاقات الدموية بينما المجتمعات العصرية ذات تضامن عضوي solidarité organique.

6- GELLNER, E., op.cit.

كمقنن للعنف، وحين تطرح الانقسامية سؤال من يضمن النظام داخل مجتمع يوجد على هامش السلطة المركزية، أي بلاد السيبة فإن الجواب المقدم هو أن ظاهرة الانصهار والانشطار هي الضامن للتوازن وحين تفشل هذه الآلية في الحفاظ على التوازن، يتدخل الصلحاء للسيطرة على مظاهر العنف سواء بين القسمات أو داخل القسمة نفسها. فالعرض honneur هو المتحكم في سلوك الأفراد ولا يستطيع كبح جماحه إلا مؤسسة خارجية عن النسق الانقسامي والتي تتميز بشرعية مغايرة مبنية على المقدس. هذه المؤسسة هي مؤسسة الصلحاء بما لها من دلالة دينية. مع الأطروحة الانقسامية نحن أمام نظامين : نظام العنف المجسد بالثأر أو نظام الوساطة المجسد بالصلحاء.

لم يطرح كلنر بجدية مسألة المؤسسات والقانون العرفي وأوفاق الحماية وطقوس الذبيحة كضامن ومحافظ على تقنين العنف داخل القبيلة بواسطة القوانين التي تسن والعقوبات الزجرية. كما أن مؤسسة الجماعة كبديل عن السلطة المركزية لا تجد مكانتها في أطروحة كلنر. حسب كلنر هناك النظام اللائكي الانتقامي والنظام الإسلامي ذو القانون الشرعي. وحدهم الأولياء هم القادرون على لعب دور الوسيط بين اللائكي والديني في المجتمع القبلي؛ فالعنف وتبادل العنف الدائم على إثر جرائم القتل والثأر لا تضبط إلا بواسطة القواعد التي سنها المجتمع الانقسامي وليس العرف.

إن وجود قوانين داخل القبيلة يزعج المنظرين الانقساميين لأنهم لا يريدون الإقرار بأن العرف يمكن من حل المشاكل والنزاعات خارج دائرة العنف داخل العشيرة وبين القبائل. إنهم يغيبون دور الغرامة والتعركيبة أو الذبيحة أي كل تعويض مادي ومعنوي يمكن من الصلح ويمنع اندلاع العنف المصاحب للثأر ودوامة الانتقام.

لم تكن القبيلة محكومة بنظام الغاب ولا تعيش في اللانظام أمام غياب سلطة مركزية مباشرة- وحتى بحضورها. إنها على العكس من ذلك مؤسسة منظمة وقائمة على أسس اجتماعية وسياسية وجهاز قضائي يراعي خصوصيتها وظروفها؛ فالجماعة كانت تسهر على تنظيم الحياة الاجتماعية من أدنى مستوى في القبيلة (العائلة) حتى أعلاها أي الكنفدرالية. لقد كان المجتمع يضبط علاقاته بواسطة اتفاقيات ونصوص وأعراف بين مكوناته على مختلف مستوياتها وذلك لمحاربة الفوضى والسيبة؛ فالمجتمع القبلي لم يكن يعيش في نوع من الفوضى والسلب والنهب، بل وضع قوانين شرعية وعرفية تنظم حياته والعلاقات بين أفراده ومكوناته.

وشكلت مؤسسة الجماعة القبلية أهم جهاز يسن العرف ويسهر على تطبيقه بتوافق مع مكونات القبيلة إذ تجسد، إضافة إلى دورها التشريعي والتنفيذي، إرادة القبيلة في الحفاظ على السلطة الجماعية التشاورية ومقاومة أي محاولة للاستفراد بالسلطة واحتكارها سواء من طرف الشيخ أو السلطة المركزية ممثلة بالمخزن. وتتميز سلطة الجماعة القبلية بكونها ينتفي فيها عامل العنف والإكراه في تدبير الشؤون العامة.

مع الاستعمار تحول جوهر الحكم autorité من التأثير influence إلى السلطة pouvoir بمعنى تالكوت بارسونز Talcott Parsons وأصبح يركز على القوة واستعمال القوة والإكراه بينما التأثير يتأسس على الإقناع. قد لا تكون السلطة دائما محتاجة للقوة للحصول على خضوع الآخرين وانضوائهم تحت لوائها لكن القوة تظل هي العامل المحدد للشرعية سواء استعملت أولم تستعمل. فحتى في حالة عدم استعمالها فالفاعل الاجتماعي يستحضر احتمال استعمالها ويخضع منذ البداية. إن فرضية استعمال القوة هو في حد ذاته قوة معنوية تمنح صاحبها سلطة ويعترف لها بالسمو والتعالي supériorité. إن مراقبة

القوة والتحكم فيها تعطي للسلطة شرعية وتعميما كما يقول بارسونز. فاحتكار الدولة لأجهزة الأمن والشرطة والجيش، أي أدوات القوة، هو مصدر قوتها أي سلطتها[7]. إن امتلاك ومراقبة القوة هو أساس السلطة.

والتأثير على عكس السلطة مؤسس على الإقناع persuasion فالشخص ينقاد طواعية لخدمة أهداف معينة، وانقياده هذا ليس فعلا سلبيا كما هو في حالة السلطة بل إنه فعل ايجابي لأنه يقوم على أساس القناعة وليس الخوف من القوة[8]. الإقناع يهدف إذن إلى انتزاع ثقة الآخر. وبارسونز يؤكد أن الثقة الأكثر متانة والأطول أمدا توجد في المجتمعات التقليدية؛ فالتضامن الاجتماعي بين الأفراد والثقة متلازمان، بينما في المجتمعات الصناعية يصعب الحصول على الثقة نظرا للتمايز الذي يحصل نتيجة ضعف التضامن. وتعتبر العائلة هي آخر معاقل الثقة والتضامن في المجتمعات الصناعية؛ والمجموعات القرابية الأولية هي في العمق تضامنية، وهذا التضامن يكرس ويقوي الثقة لأن الثقة تساهم في ضمان انسجام الجسد الاجتماعي[9]. إننا أمام سلبية الإكراه التي تخص السلطة وايجابية الإقناع التي تخص التأثير، بين صرامة وجمود الهرمية التي تسنها السلطة ومرونة العلاقات التي يخلقها التأثير[10].

إن الشيوخ والزعامات التقليدية في المجتمع الصحراوي ما قبل الاستعمار كانوا يستمدون سلطتهم من الإجماع ويظلون في ممارستها يخضعون لمراقبة مباشرة أو غير مباشر مادية أو معنوية

7- Chazel, F., « Réflexions sur la conception parsonienne du pouvoir et de l'influence », *Revue française de sociologie*, Année 1964, Volume 5, n° 4, p. 387 - 401.

8- Ibid., 390.

9- Chazel, F., p. 398.

10- «On reteindra en particulier l'opposition entre la négativité de la contrainte propre au pouvoir et la positivité de la persuasion, le contraste entre la rigidité de la hiérarchie établie par le pouvoir et la souplesse des relations qui se créent par l'entremise de l'influence» Chazel, F., p.401.

لجماعة القبيلة التي يعود لها في آخر المطاف الحسم في القرارات الهامة التي تعني القبيلة. والسلطة التي كان يتمتع بها هؤلاء الزعماء كانت أقرب إلى التأثير بمعنى بارسونز منها إلى السلطة التي تعتمد على القوة والإكراه؛ فهي تقوم على الهيبة والقوة الرمزية ولا تلجأ للقوة المادية الفيزيقية. وحتى من استطاع أن يتميز وينفرد بالسلطة فإن هذه السلطة ترتكز فيها الشرعية على قوة ما ورائية كما الحال مع الأنبياء والأولياء، أي سلطة الكارزما كما حددها ماكس فيبر.

مع الاستعمار تحولت طبيعة القيادة إلى سلطة مبنية على القوة والقهر والإكراه أكثر منها الرضا والإقناع. إضافة إلى أنها انفصلت عن المجتمع والشرعية المحلية والداخلية لتستمد مشروعيتها من قوة خارجية تكمن في التعيين والأوامر. وكان من نتائجها ولادة السلطة الفردية (القائد) التي حلت تدريجيا محل الجماعة. أمام هذا الوضع ظهر انفصام داخلي في جوهر السلطة، ذلك أن القبائل إما أنها ابتعدت نهائيا عن هذه المؤسسات القايدية التي عزلت نفسها عن أسس مشروعيتها التقليدية، وإما أنها خضعت على مضض. دشنت فترة الاستعمار بداية الانتقال إلى نمط جديد في تدبير الشأن المحلي يفصل القمة عن القاعدة ويجعل السلطة مبتورة وبدون أي امتداد حقيقي في المجتمع بل كائنا غريبا عن وسط ممارسته.

إننا أصبحنا أمام منطق الدولة، ذلك الوحش الخرافي البارد monstre froid والأكثر برودة من بين كل الوحوش كما يقول نيتشه « L'Etat, c'est le plus froid de tous les monstres froids ». في كتابه « هكذا تكلم زرادوشت » Ainsi parlait Zarathoustra. منطق غير خاضع إلا لمصلحة المتمسكين بزمام الأمور بدون أخذ أي اعتبار للمجتمع؛ فالدول - كيفما كانت أسسها والشعارات

النبيلة التي ترفعها- في جوهرها قائمة على العنف، وما العنف الجسدي والمادي إلا وجه من وجوه هذا العنف، وتبقى الأشكال الأخرى الرمزية والاجتماعية التي تجرد الإنسان من إرادته في تدبير شؤونه وتفرض عليه شكلا من أشكال التنظيم الغريبة عليه وتحتم عليه الانصهار في نمط ثقافي وسياسي واجتماعي دخيل على خصوصيته التاريخية إحدى تجليات هذا العنف.

يتنـاول هذا الكتاب دراسة أشكال وأنماط فعل القبيلة كمؤسسة اجتماعية وسياسيـة وإشكاليـة السلطـة السياسيـة في المجتمـع القبلـي التقليـدي الصحـراوي. ويروم هذا العمل تجاوز المقولات السلبية الجاهزة حول القبيلة دون أن يعنـي ذلـك أنه نوع من الدفـاع عنها والدعوة إلى العـودة لها، بل هي دراسـة انثروبولوجيـة لفهـم آليـات اشتغـال القبيلـة ومؤسساتهـا السياسة والقضائية ونمـط تدبيرها للعنف في ظل غياب سلطة مباشرة لأجهزة الدولة المركزية ماضيا، وكذا الوقوف على تنظيم القبيلة الداخلي في علاقة أفرادها فيما بينهم أو علاقتهم بالخارج.

رحـــال بوبريك، أستاذ الأنثروبولوجيـا بشعبة علم الاجتمـاع، جامعة محمد الخامس-أكـدال، الربـاط. حاصـل عل الدكتـوراه من جامعـة إيكـس مارسيليا بفرنسا.

صدرت له الكتب التالية :

- *Saints et société en Islam : la confrérie ouest saharienne Fâdiliyya*, CNRS éditions, Paris, 1999.
- *Alkhayma. La tente noire du Sahara*, (beau livre) (photos, S. Taazi), Marsam, Rabat, 2007.
- *Entre Dieu et la tribu, Homme de religion et pouvoir politique en Mauritanie*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohammed V - Agdal, Rabat, 2011.

- المدينة في مجتمع البداوة، مطبوعات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 2003.
- دراسات صحراوية : المجتمع والسلطة و الدين، دار أبي رقراق، الرباط، 2008.
- بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.
- مجتمع الصحراء في الكتابات الاستعمارية، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2010 (تنسيق).
- مدخل إلى تاريخ الصحراء الأطلنتية، دار النشر أبي رقراق، الرباط، 2010 (تنسيق).
- الصحراء الأطلنتية، الإنسان و المجال. جامعة ابن زهر و وكالة الجنوب، منشورات وكالة الجنوب، الرباط 2007 (إشراف وتنسيق).

ISBN : 978-9954-30-734-2



48 د

دار أبي رقراق للطباعة والنشر